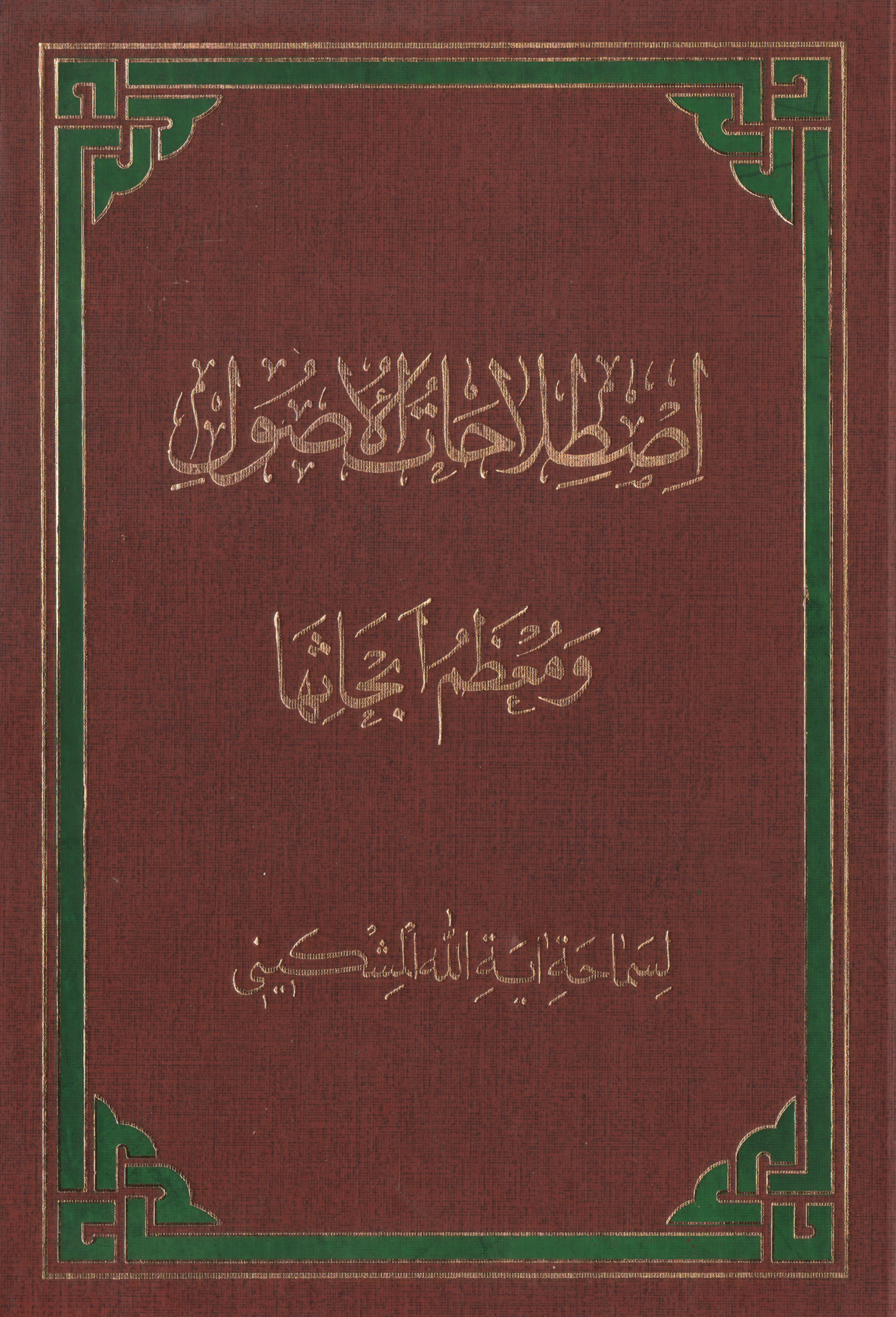

اصطلاحات الأصول
ومعظم أبحاثها
لسماحة آية الله المشكيني



اصطلاحات الأصول

ومعظم أبحاثها

في بابه جيد فريد، وفي موضوعه مبتكر وحيد نتائج انظار المحققين، وعصارة افكار المتأخرين، يهديك الى مطلوبك باقصر سبيل ويعطيك منيتك باحسن بيان.

حضرة آية الله الحاج الميرزا علي المشكيني

مشکینی اردبیلی، علی اکبر، ۱۳۰۰ ـ
اصطلاحات الاصول و معظم ابحاثها... / علی المشکینی. ــــ قم: دفـتر نشـر الهـادی، ۱۳۷۹.
۳۰۴ ص.
ISBN 964-400-080-3
فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا.
چاپ هفتم: ۱۴۲۱ ق. = ۱۳۷۹.
۱. اصول فقه شیعه ـ ـ اصطلاحها و تعبیرها.
الف. عنوان.
۱۶ الف ۵ م /۱۴۷/۲/ BP ۲۹۷/۳۰۳
کتابخانه ملی ایران ۱۱۶۷ ـ ۶۸ م

اصطلاحات الأصول
ومعظم أبحاثها

تأليف: آية الله الحاج الميرزا علي مشكيني
دفتر نشر الهادى
مطبعة الهادى
الطبعة: التاسع
عدد النسخ: ۲۰۰۰ نسخه
۱۴۲۷ هـ. ق ـ ۱۳۸۴ هـ. ش
شابك (ردمك) ۳ ـ ۰۸۰ ـ ۴۰۰ ـ ۹۶۴ ISBN

ايران، قم، ساحة الهادي، تليفون: ۶۶۱۱۱۲۵ فكس: ۶۶۱۶۱۲۲

بسم الله الرحمٰن الرحيم

بسم الله الذي له الاسماء الحسنىٰ والصفات العليا، والحمدلله الذي علم ادم الاسماء كلها والصلاة والسلام على سيدنا ونبينا محمد المصطفىٰ وعلى اله الاتقياء الاوصياء واللعن على اعدائهم في الاخرة والاولى.

وبعد: اعلم انه قد كثر استعمال عدة من الالفاظ لدىٰ الاصوليين في معاني مخصوصة تغاير معانيها الحقيقية او تباينها، بحيث صارت عندهم منقولة عن المعاني الاولية وحصل لها وضع تخصصي او تخصيصي في المعاني الحديثة.

فانتج ذلك تعسر ادراك المقصود منها للباحث في هذا الفن، او عدم نيله الى حقيقة الغرض من البحث.

فرأيت مستعيناً بالله تعالى ان أضع كتاباً شاملاً لتوضيح ما اصطلحوا عليه وتفسيره مراعياً فيه حسن التعبير، مجتنباً عن الاطناب والتعسير، موضحاً كل مطلب بمثال، مشيراً فيه الى بعض الاقوال، وايراد ما يناسب البحث من الاستدلال، محافظاً في ذلك على مقتضى الحال فاوردت ما تيسر لي ذكره من العناوين المصطلحة على ترتيب حروف اوائله ليكون سهل التناول للباحث الفاحص.

ثم اني رجوت ان تكون في هذا التأليف خدمة لطلبة العلم ورواد الحقيقة وتسهيلا

لامرهم في دراسة علـم الاصول، وحفظاً لاوقاتهـم الثمينةعن التضييع فيما لا يعنيهم، فقصدت القربـة واقدمت على التألـيف مع ضيق الباع وقلة الاطلاع والمرجو من الرب الكريم ان يتقبل ذلك بقبول حسن ويثيبني عليه ثواباً جميلاً، ويأجرني و من يراجعه ويستفيد منه اجراً جزيلاً فانه اهل لذلك وهو ولي التوفيق.

وينبغي قبل الورود في المقصود من تقديم امرهـام وهو انه قد وردت في شرف العلم وفضله والثناء عليه ومدحه وحمد طالبيه واطراء حامليه، اخبار كثيرة واحاديث غفيرة تبلغ حد التواتر بل تزيد عليه بكثير، ان تريدوها لا تحسبوها وان تعدوها لا تحصوها. فنذكر هنا نبذاً يسيراً، ونزراً قليلاً تشرفاً بنقلها وتيمنا بذكرها.

وليعلم قبل ذلك ان المراد من العلم الذي كثرالحثّ في تلك الاخبار على تحصيله والترغيب في تعلمه وتعليمه حتىٰ انه عُدّ من اعلا الفرائض واغلاها، واشرف الذخائر واسماها، انما هو علم الدين وفقه الشريعة من اصولها الاعتقادية وقوانينها الاخلاقية وفروعها العملية، فهي المتصفة بالشرف والفضيلة والممدوحة بمدائح جميلة كقوله «عليه السّلام» **«بالعلم حياة القلوب ونور الابصار من العمىٰ، بالعلم يطاع الله ويعبد وبالعلم يعرف الله ويوحّد، وبالعلم توصل الارحام، وبه يعرف الحلال من الحرام، وانه السبب بينكم وبين الله، وانه لاخير في دين لا تفقه فيه، وان ذخيرة العلم اجتناب الذنوب، وان تعلم العلم حسنة ومدارسته تسبيح، لانه معالم الحلال والحرام، وان بالعلم تحسن خدمة ربك»** الى غير ذلك مما ستسمعه.

واما العلوم المتداولة الدارجة، والفنون المتعارفة الرائجة في هذه الاعصار فان كان الغرض منها تحصيل المعاش الحلال، وتوسعة الرزق، وعمارة الارض والبلاد، والخدمة للعباد، فهي لدى الشرع ومشرعه كسائر صنوف تحصيل المعاش والمكاسب والتجارات حلال محلل وممدوح محمود، تشمله الادلة الدالة على محبوبية طلب الحلال وتوسعة المعاش واعانة الضعفاء وحفظ نظام المجتمع والمعاونة على رفاههم، كل ذلك بشرطها وشروطها.

وان كان الغرض مجرد الدنيا وجعلها مقدمة لتحصيل الثروة وحيازة المقام والترأس على ضَعفة العباد وتوسعة السلطة على الملك والبِلاد، واشباع القوى البهيمية

والشهوية، والاجابة لملتمس الميول النفسانية وتقوية الملكات السبُعية ليمنع منازعه في هواه ويدفع مزاحمه في مناه فهي الدنيا المبغوضة الملعونة والمشتغلون بها هم اهل الدنيا، وقد صارت هى اكبرَهمهم ومبلغ علمهم ونعوذ بالله من ذلك.

واما ما اردنا ايراده من الاخبار فها اليك نبذا منها تتعلق بفضل نفس العلم وفضيلة التعلم والتعليم، ونبذا مما يتعلق بشرف طالبيه وحامليه وكرامتهم عندالله.

فمن الاول: ماورد من انه: «لاكنزانفع من العلم».

وان: «من سلك طريقا يطلب به علما سلك الله به طريقا الى الجنة».

وان تعلم العلم حسنة ومدارسته تسبيح والبحث عنه جهاد وتعليمه لمن لايعلمه صدقة وبذله لاهله قربة، لانه معالم الحلال والحرام وسالك بطالبه سبيل الجنة، وهو انيس فى الوحشة وصاحب فى الوحدة وسلاح على الاعداء وزين الاخلاء؛ يرفع الله به اقواما يجعلهم فى الخيرائمة يقتدى بهم، ترمق اعمالهم وتقتبس آثارهم وترغب الملائكة فى خلتهم، يمسحونهم باجنحتهم فى صلوتهم، لان العلم حياة القلوب ونورالابصار من العمى وقوة الابدان من الضعف، وينزل الله حامله منازل الابرار ويمنحه مجالسة الاخيار فى الدنيا والاخرة، بالعلم يطاع الله ويعبد وبالعلم يعرف الله ويوحد وبالعلم توصل الارحام وبه يعرف الحلال من الحرام، والعلم امام العقل والعقل تابعه يلهمه السعداء ويحرمه الاشقياء.

وان فضل العلم احب الى الله من فضل العبادة.

وان كمال المؤمن فى ثلث خصال اولها تفقهه فى دينه.

وانه يلزم لكل ذى حجى استماع العلم وحفظه ونشره عند اهله والعمل به.

وان العلم ضالة المؤمن.

وانه وراثة كريمة.

وان طلب العلم فريضة على كل مسلم فى كل حال، فاطلبوا العلم من مظانه واقتبسوه من اهله.

وانه السبب بينكم وبين الله تعالى.

وان طلب العلم فريضة من فرائض الله.

وانه يجب تعلمه من حملته وتعليم الاخوان كما علمه العلماء.

وانه لاخير فى دين لا تفقه فيه.

وان كمال الدين طلب العلم والعمل به.

وان طلب العلم اوجب عليكم من طلب المال، ان المال مقسوم بينكم مضمون لكم قد قسمه عادل بينكم وسيفى لكم به؛ والعلم مخزون عليكم عنداهله قد امرتم بطلبه منهم فاطلبوه، واعلموا ان كثرة المال مفسدة للدين مقساة للقلوب وان كثرة العلم والعمل به مصلحة للدين سبب الى الجنة، والنفقات تنقص المال والعلم يزكو على انفاقه؛ وانفاقه بثه على حفظته ورواته.

وانه لا يسع الناس حتى يسألوا ويتفقهوا.

وانه اف لكل مسلم لا يجعل فى كل جمعة يوما يتفقه فيه امر دينه ويسئل عن دينه.

وانه لا يستحى الجاهل اذا لم يعلم ان يتعلم.

وانه يجب تعلمه قبل ان يقبض وقبل ان يجمع.

وانه يجب طلبه ولو بالصين.

وانه لا شرف كالعلم.

وان هذا العلم والادب ثمن نفسك فاجتهد فى تعلمهما فما يزيد فى علمك وادبك يزيد فى ثمنك وقدرك ، فان بالعلم تهتدى الى ربك وبالادب تحسن خدمة ربك ، وبادب الخدمة يستوجب العبد ولايته وقربه.

وانه ليس الخير ان يكثر مالك وولدك ولكن الخير ان يكثر علمك ويعظم حلمك .

وان كل وعاء يضيق بما جعل فيه الاوعاء العلم فانه يتسع.

وان هذه القلوب تمل كما تمل الابدان فابتغوا لها طرائف الحكمة.

وان العلم اشرف الاحساب.

وانه لا كنزا نفع من العلم ولا قرين سوء شر من الجهل.

وانه صلة بين الاخوان ودال على المروة وتحفة فى المجالس وصاحب فى السفر

وانس فى الغربة.

وان الكلمة من حكمة يسمعها الرجل فيقول او يعمل بها خير من عبادة سنة.

وان بابا من العلم يتعلمه الرجل خير له من ان يكون ابوقبيس ذهبا فانفقه فى سبيل الله.

وان مثل العلم الذى بعث الله به النبى «صلّى اللّه عليه وآله وسلم» كمثل غيث اصاب ارضاً منها طائفة طيبة فقبلت الماء وانبتت الكلاء والعشب الكثير، وكان منها اجادب ا مسكت الماء فنفع الله بها الناس فشربوا منه و سقوا وزرعوا فذلك مثل من فقه فى دين الله وتفقه فعلم ما بعث الله به نبيه وعلم.

وان النوم مع العلم خير من صلوة مع الجهل.

وان قليلا من العلم خير من كثير من العبادة.

وانه كفى بالعلم شرفاً ان يدعيه من لا يحسن ويفرح اذا نسب اليه.

وان العلم افضل من المال لسبعة:

الاول: انه ميراث الانبياء والمال ميراث الفراعنه.

الثانى: ان العلم لا ينقص بالنفقة والمال ينقص.

الثالث: يحتاج المال الى حافظ والعلم يحفظ صاحبه.

الرابع: العلم يدخل فى الكفن ويبقى المال.

الخامس: المال يحصل للمؤمن والكافر والعلم لا يحصل الا للمؤمن خاصة.

السادس: جميع الناس يحتاجون الى صاحب العلم فى امر دينهم ولا يحتاجون الى صاحب المال.

السابع: العلم يقوى الرجل على المرور على الصراط والمال يمنعه.

وانه ان لم يسعد لم يشق، وان لم يرفع لم يضع وان لم يغن لم يفقر وان لم ينفع لم يضر، والعلم يشفع لصاحبه وحق على الله ان لا يخزيه.

وان بابا من العلم تتعلمه احب الى ابى ذر من الف ركعة تطوعا.

وان العلم عليه قفل ومفتاحه السؤال.

وان المؤمن اذا مات وترك ورقة واحدة عليها علم تكون تلك الورقة يوم القيمة

سترا فيما بينه وبين النار.

وانه من جلس مجلسا يحيي فيه امر الائمة «عليهم السّلام» لم يمت قلبه يوم يموت القلوب.

وان حلق الذكر رياض الجنة.

وانه يجب تحادث العلم، فان بالحديث تجلى القلوب الرائنة.

وانه يجب التكلم فى العلم ليتبين قدر الرجل.

وان النبي «صلّى الله عليه وآله وسلم» لما رأى مجلس الدعاء ومجلس مذاكرة الفقه قال: كلا المجلسين الى خير، اما هؤلاء فيدعون الله واما هؤلاء فيتعلمون ويفقهون الجاهل، هؤلاء افضل، بالتعلم ارسلت، ثم قعد معهم.

وانه رحم الله عبداً احيا العلم وتذاكر به عند اهل الدين والورع.

وان تذكر العلم دراسة والدراسة صلوة حسنة.

وانه يجب على الانسان ان يرتع فى رياض الجنة اعنى حلق الذكر، فان لله سيارات من الملائكة يطلبون حلق الذكر فاذا اتوا عليهم حفوابها.

وانه لوعلم الناس ما فى طلب العلم لطلبوه ولو بسفك المهج وخوض اللجج.

ومن الثانى: اعنى مادل على فضل حملة العلم وكرامتهم عندالله فقد وردانه لاخير فى العيش الالرجلين، عالم مطاع او مستمع واع.

وانه منهومان لا يشبعان طالب علم وطالب دنيا، فاما طالب العلم فيزداد رضا الرحمن، واما طالب الدنيا فيتمادى فى الطغيان.

وانه من خرج من بيته يطلب علما شيعه سبعون الف ملك يستغفرون له.

وانه اذا رأيتم المتفقهين فاستوصوا بهم خيراً.

وان العالم بين الجهال كالحى بين الاموات.

وان الله يحب بغاة العلم.

وان اكثر الناس قيمة اكثرهم علماً واقل الناس قيمة اقلهم علما.

وان قلباً ليس فيه علم كالبيت الخراب الذى لاعامر له.

وانه اوحى الله تعالى الى النبي الاعظم «صلّى اللّه عليه وآله وسلم»: انه من سلك مسلكا يطلب فيه العلم سهلت له طريقاً الى الجنة.

وانه ما من عبد يغدو فى طلب العلم ويروح الاخاض الرحمة خوضا، وهتف به الملائكة مرحبا بزائر الله وسلك من الجنة مثل ذلك المسلك.

وان صحبة العالم واتباعه دين يدان به الله؛ وطاعته مكسبة للحسنات ممحاة للسيئات وذخيرة للمؤمنين ورفقة فى حياتهم وجميل الاحدوثة عنهم بعد موتهم.

وان فقيها واحدا اشد على ابليس من الف عابد.

وان من يردالله به خيرا يفقهه فى الدين.

وان من لم يصبر على ذل التعلم ساعة بقى فى ذل الجهل ابدا.

وان طالب العلم لايموت او يمتع جده بقدر كده.

وان قوام الدنيا باربعة: اولهم عالم يستعمل علمه وثانيهم جاهل لا يستنكف ان يتعلم.

وانه لاحرج على من لا يعلم ان يسئل من يعلم.

وان طالب العلم احبه الله واحبه الملائكة واحبه النبيون ولا يحب العلم الا السعيد فطوبى لطالب العلم يوم القيمة؛ وهذا كله تحت هذه الاية: «**يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات**».

وان من خرج يطلب بابا من علم ليرد به باطلا الى حق اوضلالة الى هدى كان عمله ذلك كعبادة متعبد اربعين عاما.

وان الشاخص فى طلب العلم كالمجاهد فى سبيل الله، وكم من مؤمن يخرج فى طلب العلم فلا يرجع الا مغفوراً.

وانه من تعلم بابا من العلم عمل به او لم يعمل كان افضل من ان يصلى الف ركعة تطوعا.

وانه اذا خرج فى طلب العلم ناداه الله عزّوجلّ من فوق العرش مرحبابك.

وان اولى ا لناس بالانبياء اعلمهم بما جائوا به.

وان الناس ابناء ما يحسنون.

وان العالم كبير وان كان حدثا والجاهل صغير وان كان شيخا وان الشريف من شرف علمه.

وان الملوك حكام على الناس والعلماء، حكام على الملوك . و انه من طلب علما فادركه كتب الله له كفلين من الاجر ومن طلب علما فلم يدركه كتب الله له كفلا من الاجر.

وان من جائه الموت وهو يطلب العلم ليحيي به الاسلام كان بينه وبين الانبياء درجة واحدة فى الجنة.

وان من غدا الى مسجد ليتعلم خيراً، او ليعلمه كان له اجر معتمر تام العمرة ومن راح الى المسجد لا يريد الا ليتعلم خيرا او ليعلمه فله اجر حاج تام الحجة.

وان امقت الناس الى الله الجاهل المستخف بحق اهل العلم التارك للاقتداء بهم.

وان احب الناس الى الله التقى الطالب للثواب الجزيل الملازم للعلماء. وانه ويل لمن سمع بالعلم ولم يطلبه كيف يحشر مع الجهال الى النار.

وان الله يقول يوم القيمة يا معشر العلماء ما ظنكم بربكم فيقولون ظننا ان ترحمنا وتغفرلنا فيقول الله تعالى فانى قدفعلت انى استودعتكم حكمتى لالشراردته بكم بل لخير اردته بكم فادخلوا فى صالح عبادى الى جنتى ورحمتى.

وانه اذا جاء الموت لطالب العلم وهو على هذه الحالة مات شهيداً.

وان الائمة «عليهم السّلام» هم العلماء والشيعة هم المتعلمون وسائر الناس غثاء.

وانه يجب ان يكون الانسان اما عالما واما متعلما واما محبا للعلماء ولا يكون قسما رابعاً فيهلك ببغضهم.

وان العلماء باقون ما بقى الدهر اعيانهم مفقودة وامثالهم فى القلوب موجودة.

وان النظر الى وجه العالم عبادة.

وان مروّة الانسان مجالسة العلماء والنظر فى الفقه.

وان الفقهاء قادة والجلوس اليهم عبادة.

وان الفقهاء سادة والجلوس اليهم زيادة.

وانه يجب الجلوس مع العلماء فانك ان تكن عالما ينفعك علمك ويزيدونك علما؛ وان كنت جاهلا علموك ، ولعل الله ان يظلهم برحمته فتعمك معهم.

وان الله عزّوجلّ يقول لملائكته عند انصراف اهل مجلس الذكر والعلم الى منازلهم: اكتبوا ثواب ما شاهد تموه من اعمالهم فيكتبون لكل واحد ثواب عمله، ولا يكتبون لمن حضر معهم ممن ليس بعالم، ولا تكلم معهم بكلمة فيقول الجليل:اكتبوه معهم انهم قوم لا يشقى بهم جليسهم فيكتبون له ثوابا مثل ثواب احدهم.

وان محادثة العالم على المزبلة خير من محادثة الجاهل على الزرابى.

وان النظر الى وجهه حبّاً له عبادة.

وان من جالس العلماء وقر.

وها نحن نشرع في مطالب الكتاب على ترتيب حروف اوائل المصطلحات ليسهل الوصول اليها مستمداً من المحسن المجمل ومستعيناً بالمنعم المفضل.

الابتلاء وعدم الابتلاء

المشهور ان كل تكليف الهى من ايجاب او تحريم مشروط فى مقام فعليته بعدة شرائط عقلية غيرمالاحظه الشارع شرطاله بالخصوص.

والمسلم منها اربعة: البلوغ والعقل والقدرة والالتفات، وتسمى بالشرائط العامة؛ فالصبي والمجنون والعاجز عن الامتثال والغافل لا حكم لهم فعليا؛ وان قلنا بكونه ثابتا فى حقهم اقتضاء وانشاء. بمعنى ان الملاك فى افعالهم موجود والانشاء فى حقهم مجعول ولكن لا ارادة جدية بالنسبة اليهم.

هذا وقد اضيف اليها فى التكليف التحريمى شرط آخريسمى بالابتلاء، فقيل ان النهى لا يكون فعليا ما لم يصر متعلقه محلا لابتلاء المكلف.

وبيانه: ان الغرض من النهى المنع عن ارادة المكلف للحرام لئلا يتحقق منه فى الخارج وحينئذ لو كان الحرام مترقب الحصول منه بحيث كان المكلف مريداله او يصح ويمكن تولد الارادة فى نفسه فلا اشكال فى صحة النهى عنه فعلا؛ ولو كان بعيد الحصول منه جدا كما لو كان الخمر المطلوب تركها فى البلاد النائية ولا يصح من الشخص تولد الارادة فعلا على شربها، فلا يصح النهى عنها نهيا فعليا بل يصح معلقا على الظفر بها والوصول اليهالان الغرض من النهى وهو عدم الارادة وعدم تحقق الفعل

حاصلان حينئذ قهراً، فلا مقتضى للنهى الفعلى عنه، وهذا معنى ما افاده الشيخ (ره) فى رسائله من قوله: «والمعيار فى الابتلاء وعدمه صحة التكليف بذلك عند العرف وعدم صحته»؛ ومراد صاحب الكفاية (ره) من قوله: «ان الملاك فى الابتلاء المصحح لفعلية الزجر هو ما اذا صحّ انقداح الداعى الى فعله فى نفس العبد» فالاصوليون قدسموا ترقب حصول الفعل من المكلف الابتلاء وعدم ترقبه عدم الابتلاء.

تنبيهان:

الاول: اذا شككنا فى كون متعلق التكليف داخلا فى محل الابتلاء او خارجا عنه؛ كما اذا كان الاناء النجس فى ملك زيد وتحت سلطنته لايبيعه ولا يهبه، فشككنا فى كونه عند العرف معدودا من محل الابتلاء بالنسبة الينا ليكون حكمه منجزا ام ليس بمحل الابتلاء فلا يكون بمنجز ففيه قولان:

احدهما: الحكم بفعلية التكليف فيه بتقريب ان المورد من قبيل الشبهة المفهومية للمخصص؛ او ان المخصص فيه لبى والحكم فيها الرجوع الى العموم اوالاطلاق، فقوله اجتنب عن الخمر مثلا مطلق والحاكم بعدم فعلية ذلك التكليف فى الخمر الخارجة عن محل الابتلاء هو العقل وهو دليل لبى يقتصر فى تخصيصه على المتيقن، اوانه وان فرضنا كون المخصص لفظيا فخرج به عنوان غير المبتلى به عن اطلاق وجوب الاجتناب الا ان مفهوم الابتلاء مجمل عند العرف يشك فى تحققه فى المورد فاللازم ايضا التمسك بالمطلق.

ثانيها: الحكم بعدم الفعلية واجراء اصالة البرائة فى المورد امالان مفهوم الابتلاء معلوم والشك انما هو فى تحقق مصداقه فالشبهة مصداقية حكمها الرجوع الى الاصول، وامالان جواز التمسك بالاطلاق انما هو في موارد الشك فى تقييد متعلق التكليف، كما اذا شككنا فى ان الرقبة المأمور بها مقيدة بالايمان ام لا؛ لا فيما شك فى قيود نفس التكليف وفعليته كما فى المقام فان كون المتعلق محلاً للأبتلاء شرط عقلى لفعلية التكليف وتنجزه فالشك فى الابتلاء شك فى فعلية التكليف والاصل فيه البرائة.

الثانى:

قد يقع الشيء المعلوم خروجه عن محل الابتلاء او المشكوك الخروج طرفا للعلم الاجمالى، كما اذا فرضنا فى صورة العلم الاجمالى بنجاسة احدالثوبين كون احدهما حاضرا عندالمكلف والاخر فى البلاد النائية او فى ملك زيد وتحت يده بحيث لايبيعه ولا يهبه، فان كان الابتلاء شرطا فى فعلية التكليف لم يجب الاجتناب عن الثوب الحاضر؛ اذ يحتمل ان يكون النجس هو الخارج عن الابتلاء فالتكليف الواقعى ليس بفعلى، او هو الداخل فى محل الابتلاء فهو فعلى فلا علم للمكلف حينئذ بتكليف فعلى، والشرط فى وجوب الاحتياط كون التكليف فعليا على كل تقدير ولو لم يكن شرطاً وجب الاجتناب عن الحاضر ايضاً وهذه من ثمرات كون الابتلاء شرطاً وعدمه.

الاجتماع والامتناع

لا اشكال عند العقل فى عدم جواز صدور امر و نهى من الحكيم يتعلقان بفعل واحد له عنوان واحد فى زمان واحد.

فلا يجوز لـه ان يامر عبـده باكرام زيد وينهاه عن اكرامه، او يأمره بشرب العصير وينهاه عن شربه فى زمان واحد.

ولكن قد وقع الاختلاف بين الاعلام فى امكان تعلق الحكمين كذلك بواحد ذى عنوانين، فيأمر به بعنوان وينهى عنه بعنوان آخر كالامر بالصلوة فى الدار المغصوبة بعنوان الصلوة والنهى عنها بعنوان الغصب.

فذهب فريق من الاعلام الى الجواز وامكان كون الواحد ذى الوجهين ماموراً به ومنهيا عنه.

فان متعلقيهما (ح) وان كانا متحدين وجوداً الا انهما متعددان عنواناً؛ وتعدد العنوان مستلزم لتعدد المعنون عقلا، فالموجود المترائى فى نظر اهل العرف واحداً يكون بنظر العقل متعدداً فهو وجود واحد عرفاً و وجودان عقلا، فعل واحد ظاهراً وفعلان واقعاً، فلا مانع من تعلق الامر به بعنوان والنهى عنه بعنوان آخر، ويترتب عليه آثارهما من حصول الاطاعة واستحقاق المثوبة بالنسبة الى الامر، والمعصية واستحقاق العقوبة

بالنسبة الى النهى فسمى هذا المبنى بالاجتماع والقائلون بذلك بالاجتماعيين.

وذهب آخرون الى ا لامتناع عقلا وان اتحاد متعلق الامر والنهى خارجاً يستلزم اجتماع الضدين، اعنى تعلق ارادة الامر وكراهته بالنسبة الى فعل واحد وهو مستحيل، ولا ينفع فى ذلك تعدد العنوان، فان كثرة الاسم لا يجعل المسمى متكثراً ويسمى هذا المبنى بالامتناع والقائلون به بالامتناعيين.

تنبيهان:

الاول: قد علم مما ذكرنا ان وجه الاشكال فى المسئلة هو لزوم المحذور العقلى فى ناحية الحكيم الصادر عنه الحكم، فالقائل بالامتناع يدعى استحالة توجيه الحكمين على النحو المذكور لاستلزامه اجتماع الارادة والكراهة فى نفس المولى مع تعلقهما بفعل واحد فى زمان واحد، فالمحذور هو كون نفس التكليف محالا، لا انه يلزم التكليف بالمحال فانه على فرض لزومه فى بعض الموارد محذور آخر.

الثانى:

العنوانان المتعلقان للامر والنهى المنطبقان على وجود واحد يتصوران على اقسام ثلثة.

اولها: ان يكون بينهما التساوى فى الصدق كما اذا قال جئنى بالضاحك، وقال لاتجىء بالكاتب.

ثانيها: ان يكون بينهما العموم من وجه كما اذا قال صل ولا تغصب.

ثالثها: ان يكون بينهما العموم المطلق كما اذا قال جئنى بحيوان وقال لاتجىء ببقر.

والظاهر ان فى موارد التصادق فى الجميع يجرى نزاع الاجتماع والامتناع، فيقول المجوزانه لا محذور عقلى من ناحية المولى فى تعلق التكليفين بمورد الاجتماع وان كان المانع من ناحية العبد موجوداً فى القسم الاول، فانه لاقدرة له لو اراد الامتثال التام باتيان المأمور به وترك المنهى عنه للتلازم بينهما فى الوجود، فعدم جواز القسم الاول لدى الاجتماعى انما هو للزوم التكليف بالمحال لا التكليف المحال بنفسه، بخلاف

القسمين الاخيرين فانه يمكن للمكلف امتثال كلا التكليفين، فان صلى فى غير الغصب وترك الغصب اطاع الامر وامتثل النهى وان صلى فيه كان ذلك اطاعة وعصياناً.

فعلم من ذلك انه لا تعارض عندهم بين دليلى صل ولا تغصب حتى يخصص احدهما بالاخر او يتساقطا فيرجع الى الاصول العملية، وكذا لا تعارض بين قوله جئنى بحيوان ولا تجيء ببقر حتى يخصص الاول بالثانى لعدم اجتماعهما حقيقة فى مورد واحد.

واما الامتناعى فالقسم الاول عنده باطل من وجهين والقسم الثانى داخل فى المتعارضين والثالث فى الجمع الدلالى.

الاجتهاد والتقليد

اما الاجتهاد: فهوفى الاصطلاح تحصيل الحجة على الاحكام الشرعية الفرعية عن ملكة واستعداد.

والمرادمن تحصيل الحجة اعم من اقامتها على اثبات الاحكام او على اسقاطها.

وتقييد الاحكام بالفرعية لاخراج تحصيل الحجة على الاحكام الاصولية الاعتقادية، كوجوب الاعتقاد بالمبدء تعالى وصفاته والاعتقاد بالنبوة والامامة والمعاد، فتحصيل الدليل على تلك الاحكام كما يتمكن منه غالب العامة ولو باقل مراتبه لايسمى اجتهاداً في الاصطلاح.

وتقييد التحصيل بكونه عن ملكة لاخراج فعل من قد يتفق له استنباط حكم فرعى مع عدم وجود الملكة له كما اذا تصدى من له حظ من علم اللغة لاستنباط حلية البيع وحرمة الربا من قوله تعالى: «احل الله البيع وحرم الربا» مع عدم قدرته على غير علم اللغة من مقدمات الاستنباط؛ وايضا لاخراج من له ملكة الاستنباط ولكنه لم يستنبط شيئاً من الاحكام فيشكل اطلاق اسم الفقيه والمجتهد عليه لظهور الادلة فى فعلية الاستنباط والاستخراج.

ثم انه يندرج فى التعريف تحصيل العلم بالاحكام الفرعية، وكذا اقامة الدليل

والامارة الشرعية عليها، وكذا تحصيل الظن الانسدادى حكومة او كشفا. ويندرج ايضاً فيه اجراء الاصول العملية الشرعية والعقلية، فانها امور ممهدة لرعاية حال الاحكام الواقعية، معمول بها في سبيل اثباتها او اسقاطها فهى اشبه شىء بحجج منجزة او معذرة.

ثم ان المجتهد اما ان يكون محصلا للحجة على معظم الاحكام عن ملكة استنباط جميع ما يحتاج اليه ويسئل عنه. فيسمى مجتهداً مطلقا، واما ان يحصل الحجة على البعض و له ملكة استنباط البعض دون بعض لتفاوت المدارك فى السهولة والصعوبة فهو يسمى مجتهداً متجزيا، لتجزى الملكات فى حقه، فالمتجزى من له ملكة او ملكات قليلة والمطلق من له ملكات كثيرة، لا ان المتجزى من له ملكة ضعيفة والمطلق من له ملكة شديدة، فالتفاوت بالكمية لا بالكيفية.

ثم ان للعلماء(ره) فى اصل امكان التجزى وفى جواز عمل المتجزى بالحكم الذى اجتهد فيه وفى جواز رجوع غيره اليه فى ذلك اقوال مختلفة.

واما التقليد: فقد يعرف بانه اخذ قول الغير للعمل به فى الفرعيات والالتزام به قلباً فى الاعتقاديات تعبداً و بلامطالبة دليل؛ فاذا افتى الفقيه بوجوب صلوة الجمعة او حرمة شرب العصير فالتزم به المقلد وبنى قلباً على العمل به من دون ان يطالبه بدليل الحكم تحقق التقليد وصح ان يقال انه قلدالفقيه فى هذه المسئلة وان لم يعمل به بعد، وكذا اذا افتى المجتهد بان المعراج مثلا جسمانى فتعلمه المقلد واعتقد به فى قلبه تحقق التقليد فيها.

وقد يعرف بانه العمل استناداً الى قول الغير وعليه لا يتحقق التقليد بمجرد تعلم الحكم ما لم يعمل به.

ولا يخفى عليك ان المناسب للمورد من معانيه اللغوية معنيان:

الاول: كونه بمعنى جعل الشىء ذا قلادة ويتعدى حينئذ الى مفعولين: اولهما الشىء الذى تجعل القلادة له و ثانيها الشىء المجعول قلادة، يقال قلدالهدى نعله اى جعله قلادة له وقلدالعبد حبلا اى جعله قلادة على عنقه، فيكون معنى قلدت الفقيه صلوتى وصومى وحجى جعلتها على عنقه والقيتها على عهدته؛ وهذا المعنى يقتضى كون

التقليد هو العمل فانه مادام لم يعمل لم يصدق انه قلده والقى العمل على رقبته.

الثانى: التبعية ويتعدى الى المفعول الثانى بفى يقال قلده فى مشيه اى تبعه فيه فيكون معنى قلدالفقيه فى وجوب الصلوة وحرمة الخمر اتبعه فيهما، وعلى هذا المعنى ان اريد فى باب التقليد من التبعية التبعية بحسب القلب والاعتقاد كان التقليد هو الالتزام وان اريد بها التبعية بحسب العمل كان هوالعمل عن استناد.

ثم ان كثرة استعمالهم التقليد متعدياً بفى شاهدة على ارادتهم المعنى الثانى وان كان احدهما كناية عن الآخر.

تنبيه:

استدلوا على نفوذ الاجتهاد وحجية فتوى المجتهد، وعلى صحة تقليد الجاهل له بامور:

منها: آية النفر؛ قال الله تعالى: **«فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون»** فاوجب الله تعالى لطائفة التفقه فى الدين وهو يشمل الاجتهاد وتحصيل الحجة على الاحكام كما يشمل نقل الرواية.

وطلب من آخرين الحذر العملى من اخبار المنذرين وهو يشمل التقليد كما يشمل اخذ الرواية.

ومنها: **قوله** «عليه السّلام» **«يا ابان اجلس فى المسجد وافت للناس فانى احب ان يرى فى اصحابى مثلك».**

وليس الامر بافتائه الا لكونها حجة وقاطعاً للعذر عن السامعين وكون العمل منهم على طبقها مطلوبا.

ومنها: قوله فى رواية أفيونس بن عبدالرحمان ثقة: **«آخذ عنه معالم دينى؟ قال** (عليه السّلام) **نعم».** فاخذ معالم الدين يشمل التقليد وابلاغه و بيانه يشمل الافتاء.

ومنها: جريان السيرة العملية العقلائية على العمل بقول اهل الخبرة والاطلاع فى كل علم وفن بلامطالبة دليل منهم.

الاجزاء

هوفى اللغة بمعنى الكفاية، وفى الاصطلاح عبارة عن تأثير اتيان متعلق الامر فى حصول غرض الآمر لينتج سقوط الامر، وحيث انهم قسموا الامر الى واقعى اولى و واقعى ثانوى كالامر الاضطرارى والى ظاهرى، وقع البحث منهم فى مواضع ثلاثة:

اولها: فى اجزاء اتيان متعلق كل امر بالنسبة الى نفس ذلك الامر فهل يجزى اتيان المأمور به بالامر الواقعى كصلوة الصبح مثلا فى سقوط ذلك الامر واتيان المأمور به بالامر الاضطرارى او الظاهرى كالصلوة بالتيمم او مع استصحاب الطهارة فى سقوط امرهما ام لا، والمخالف فى هذا المقام نادر والنزاع فيه لايليق بحال العلماء، فانه لو أمر المولى بفعل واتى المكلف به بتمام ماله دخل فى غرض المولى ومتعلق امره فلا معنى لعدم سقوط غرضه وامره.

ثانيها: فى اجزاء اتيان المأمور به بالامر الاضطرارى ونحوه فى سقوط الامر الواقعى بان يقال انه لو اتى الفاقد للمآء صلوة بتيمم ثم وجد المآء فى الوقت او خارجه فهل تجزى تلك الصلوة الاضطرارية عن الامر الواقعى فيسقط الاعادة والقضاء ام لا يجزى فيجبان.

ثالثها: فى اجزاء اتيان المأمور به بالامر الظاهرى فى سقوط الامر الواقعى، فاذا

صلى باجراء اصالة الطهارة فى ثوبه او استصحابها مثلاثم انكشف الخلاف فى الوقت او خارجه فهل تجزى تلك الصلوة الظاهرية عن الواقع فلا يجب الاعادة والقضاء ام لا فيجبان.

تنبيه:

استدلوا على اجزاء الاوامر الاضطرارية بالنسبة الى الواقعية باطلاق مثل قوله تعالى: «**وان لم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا اه**» وقوله «عليه السّلام»: «**التراب احد الطهورين ويكفيك عشر سنين**» ونحوهما، فان ظاهرها كون العمل الاضطرارى فى هذه الحالة مشتملا على جميع مصالح الاختيارى او معظمها فى حال الاختيار، ولازمه الاجزاء وعدم وجوب الاعادة او القضاء.

ولو لم يكن اطلاق لذلك الدليل فمقتضى اصالة البرائة (ح) عدم الوجوب فانه لشك فى تجددالتكليف بعد رفع الاضطرار والاصل عدمه.

واستدلوا ايضا على اجزاء الامر الظاهرى عن الواقعى بان مريد الصلوة مثلا اذا شك فى الطهارة فاجرى قاعدة الطهارة او استصحابها كان الاصلان مثبتين للطهارة حاكمين على اطلاق مادل على انه لاصلوة الا بطهورولازم ذلك احراز الشرط واجزاء العمل وهنا تفاصيل لايناسب هذا المختصر ذكرها.

الاجماع

يطلق الاجماع تارة ويراد به اتفاق جميع علماء الاسلام او التشيع حتى الامام «عليه السّلام» ولو فى عصر واحد على امر من الامور الدينية.

ويطلق اخرى ويراد به اتفاق عدة من العلمآء فيهم الامام «عليه السّلام» ولو كانوا فئة قليلة.

ويطلق ثالثة ويراد به اتفاق الجميع غير الامام «عليه السّلام» ولو فى عصر واحد.

ويطلق رابعة على قول الامام «عليه السّلام» وحده.

اما القسم الاول والثانى: فيسمى كل منهما اجماعاً دخولياً لدخول الامام فى المجمعين، فمتى حصل لاحد ذلك النحو من الا تفاق وعلم به كان حجة على اثبات ذلك الامر المجمع عليه لاشتماله على ما هو من اعلى الحجج اعنى قول المعصوم «عليه السّلام» ولكن الكلام فى حصول العلم والاطلاع على ذلك، نعم قد يتصور القسم الثانى بانه لو ورد احد من المؤمنين فى مجلس او مسجد فرأى عدة جالسة فسئلهم عن حكم السورة فى الصلوة مثلا فافتوا جميعاً بالوجوب ثم علم بعد ذلك ان الامام «عليه السّلام» كان داخلا فيهم وان لم تحصل له المعرفة بشخصه فهذا الا تفاق اجماع دخولى فممكن حصوله.

واما القسم الثالث: ففي حجيته بالنسبة الى من حصله او من نقل اليه اختلاف بين الاعلام فقال عدة منهم بالحجية لاجل الملازمة بين اتفاقهم على حكم وقول الامام «عليه السَّلام» بقاعدة اللطف، بتقريب ان المجمعين لو اخطأوا في الحكم جميعاً لوجب على الامام «عليه السَّلام» عقلا من جهة وجوب اللطف عليه ان يردعهم عن خطائهم بنحو من الانحاء، فحيث لم يردعهم فهم مع الحق والحق معهم، ويسمى هذا اجماعاً لطفياً والقائل به الشيخ وعدة آخرون.

وقال عدة اخرى بالحجية للملازمة بينهما بقاعدة التقرير بمعنى انّهم لو اخطأوا جميعاً لوجب على الامام «عليه السَّلام» شرعاً من باب ارشاد الجاهل تنبيههم على خطائهم فحيث لم ينبهم عليه فهم على الحق؛ ويسمى هذا اجماعاً تقريرياً.

وذهب عدة ثالثة الى انكار الملازمة بين قوله «عليه السَّلام» وقولهم؛ وقالوا انه انما يكون حجة من جهة انه يحصل غالباً لمحصل هذا الاتفاق قطع او اطمينان بتوافق رأيهم مع رأي الامام «عليه السَّلام»، فانه يبعد كل البعد ان يتلبس مثلا جميع جنود سلطان بلباس مخصوص مع عدم اطلاع سلطانهم عليه وامرهم به ويسمى هذا اجماعاً حدسياً.

وذهب عدة رابعة الى عدم الملازمة وعدم حصول القطع بقول الامام «عليه السَّلام» الا انهم قالوا بان اتفاقهم كاشف عن وجود دليل معتبر في البين فهو حجة من هذه الجهة ويسمى هذا اجماعاً كشفيا.

واما القسم الرابع: فقد يتفق فيما اذا وصل اوحدى من الناس في زمان الغيبة الى حضرة الامام «عليه السَّلام» وتشرف بخدمته واخذ منه «عليه السَّلام» حكماً من الاحكام ولا يريد اظهار الامر على النّاس، فيقول هذا الحكم مما قام عليه الاجماع مريداً به نفس الامام «عليه السَّلام» فانه واحد كالكل ولا جله خلق البعض والكل فبهم فتح الله وبهم يختم وهذا يسمى اجماعاً تشرفياً.

تنبيهان:

الاول: قد عرفت ان الاجماع على اقسام ستة، دخولي ولطفي وتقريري وحدسي

وكشفى وتشرفى، ومتى حصل لاحد قسم من تلك الاقسام ونقله لغيره فهو بالنسبة الى من حصّله وتحقق فى حقه يسمى اجماعاً محصلا، وبالنسبة الى من نقل اليه اجماعاً منقولا.

الثانى: وجه حجية الاجماع لمحصله وللمنقول اليه هو قول الامام «عليه السّلام» فالدخولى والتشرفى لا اشكال فى حجيتها للسامع اذ الناقل ينقل قول الامام «عليه السّلام» بلا واسطة وان ضم اليه اقوال آخرين فهو خبر عالى السند.

واما اربعة الاخر فحجيتها فى حق المنقول اليه منوطة باعتقاده اللطف والتقرير والكشف او بحدسه قول الامام «عليه السّلام» مثل الناقل بواسطة نقله والا فلا حجية فيها.

احوال اللفظ وتعارضها

اعلم انه يعرض للفظ من ناحية الوضع والاستعمال حالات مختلفة وضعو الكل منها اسماً خاصا وعنواناً معيناً.

فبملاحظة حاله قبل الوضع مهمل.

وحاله بعده موضوع.

وبلحاظ كون معناه جزئيا متشخصا علم شخص، وكونه طبيعة كلية اسم جنس، وبلحاظ وضعه لمعان مختلفة باوضاع متعددة مشترك لفظی، ولمعنى قابل للانطباق على كثيرين مشترک معنوی، وبلحاظ وضع الفاظ متعددة لمعنى واحد مترادف، وبلحاظ نقله عن معنى الى آخر منقول، وبلحاظ استعماله فی ما وضع له حقيقة واستعماله فی غیر ما وضع له مجاز وبملاحظة كون اسناده الى ماهوله حقيقة فی الاسناد، والى غير ماهو له مجاز فی الاسناد، وبملاحظة حذف شیء وتقديره مجاز فی الحذف الى غير ذلك من الحالات.

ثم ان علم الوضع وكيفية الاستعمال وانه وقع بنحو معين من تلك الانحاء فلا كلام.

وان جهل الامر وتردد بين بعضها مع بعض اما من جهة الشك فی كيفية الوضع

كأن شك فى لفظ انه مشترك لفظى بين معنيين او معان او مشترك معنوى، او من جهة كيفية الاستعمال كأن شك فى انه مجاز فى الكلمة او فى الاسناد.

فقد وضع الاصوليون لترجيح بعض الاحتمالات على بعض قواعد عقلية لا تسمن ولا تغنى من جوع.

فحكموا مثلا بكون المجاز ارجح من الاشتراك اللفظى والمعنوى كالامر المستعمل فى الوجوب والندب، فاذا دار امره بين كونه حقيقة فى الوجوب مجازا فى الندب وبين كونه مشتركا لفظيا بينهما او معنويا قدم الاول لعدم حصول اجمال فيه على الاول دون الاخيرين.

وحكموا ايضا بكون الاشتراك ارجح من النقل فالحكم بكون لفظ الصلوة مشتركا بين الدعاء والاركان ارجح من الحكم بكونه منقولا الى الثانى، لان النقل يقتضى نسخ الوضع الاول والاصل عدمه.

وغير ذلك من الترجيحات والاستحسانات العقلية الباطلة فى باب وضع الالفاظ.

والحق انه كلما كان الشك راجعا الى الوضع كانت الاصول العقلائية الجارية هناك محكمة وسيأتى ذلك تحت عنوان الوضع.

وكلما شك فى الاستعمال يرجع فيه الى القرائن الشخصية او النوعية ان كانت والا فيحكم بالاجمال.

تنبيه:

افردوا لبيان بعض حالات اللفظ فى هذا العلم بابا مستقلا كالعموم والخصوص والاطلاق والتقييد والظهور والاجمال ونحوها فراجع مظانها.

الارادة

هذه الكلمة موضوعة لغة و اصطلاحا لصفة خاصة من صفات النفس تتعلق بايجاد فعل او تركه، وتكون علة تامة لتحقق ذلك فى الخارج.

ولهذه الصفة مقدمات تحصل فى النفس قبل حصولها، كما ان لها معلول و مسبب يوجد فى الخارج بعد وجودها:

اما المقدمات:

فمنها: تصور فعل شيء او تركه.

ومنها: الميل اليه المسمى بهيجان الرغبة.

ومنها: التصديق بحسنه وعدم البأس فى صدوره بالتفكر فى مصلحة الصدور و دفع مفسدته.

ومنها: الجزم به والعزم عليه وهى الحالة الشبيهة بالارادة المتصلة بها؛ وبعد كمال تلك المقدمات يتكون فى النفس شوق مؤكد يقتضى تحريك المريد نحو المراد او مقدمته ويكون موجبا لحركة العضلات اليه، ويسمى ذلك الشوق بالارادة كما قال الحكيم السبزوارى: «**عقيب داع دركنا الملائما شوقاً مؤكداً ارادة سما**».

واما معلولها فقد علم انه حركة عضلات المريد نحو المراد او نحو مقدماته فيما كان فعليا.

ثم انها تقسّم بتقسيمات:

الاول: تقسيمها الى الارادة الفعلية والارداة الاستقبالية.

فالاولى: هى التى تتعلق بامر حالى كما اذا اراد الانسان تحريك يده او اكله لشىء او شربه بالفعل.

والثانية: هى التى تتعلق بامر استقبالى، كما اذا اراد الانسان الصوم فى الغد او السفر بعد يوم او شهر، وهذا تقسيم لها بالعرض والمجاز والا فهو فى الحقيقة تقسيم للمراد.

الثانى: تقسيمها الى الارادة الحقيقية والارادة الانشائية وهذا التقسيم مبنى على تخيل كون لفظ الارادة مترادفا مع الطلب وحسبان ان لمعناهما مصداقين، مصداقاً حقيقيا هى الصفة النفسانية المذكورة آنفا، ومصداقاً انشائيا هو الطلب الانشائى والارادة الانشائية وسيجىء الكلام فيه.

الثالث: تقسيمها الى الارادة التكوينية والارادة التشريعية.

فالاولى: ارادة الشخص صدور الفعل عنه بنفسه بلا تخلل ارادة غيره فى صدوره؛ كما فى ارادة الله تعالى خلق العالم وايجاد الارض والسماء، وكارادتك اكلك وشربك وصلوتك وصيامك، فيسمى هذا القسم بالارادة التكوينية.

والثانية: ارادة الشخص صدور الفعل عن غيره بارادته واختياره كما فى ارادة الله تعالى صدور العبادات والواجبات من عباده باختيارهم وارادتهم، لامجرد حصولها باعضائهم وصدورها بابدانهم بدون تخلل القصد منهم، وكما فى ارادتك صدور الفعل من ابنك وخادمك بلا اجبار منك والجاء، وتسمى هذه بالارادة التشريعية.

تنبيهان:

الاول: ان تخلف ارادة الله تعالى عن مراده فى الارادة التكوينية مستحيل عقلا، للزوم عجزه عن ايجاد مراده؛ تعالى الله عن ذلك علواً كبيرا، واما فى التشريعية فليس التخلف بمستحيل بل هو واقع كثيراً، فان موارد عصيان العباد وتركهم طاعة ربهم من الايمان والعقائد القلبية والواجبات البدنية؛ من قبيل تخلف ارادة الله التشريعية عن

مراده ولا بأس بذلك .

الثانى: هل الطلب والامر لفظان موضوعان للمعنى الذى وضع له لفظ الارادة فالجميع الفاظ مترادفة حاكية عن معنى واحد، او هما موضوعان لمعنى آخر هو البعث والتحريك نحو فعل او ترك ، سواء كان بعثا خارجيا كجرالمأمور قسراً نحو المأمور به، او بعثا اعتباريا منشأ باللفظ كقوله اضرب او اشرب، فهما فى انفسهما مترادفان ومعناهما يباين معنى الارادة اذا لبعث والتحريك الفعلى او الانشائى غير الصفة المتأصلة الحاصلة فى النفس، وجهان اختار اولهما المحقق الخراسانى لكن الاظهر هو الثانى.

الرابع: تقسيمها الى الارادة الاستعمالية والارادة الجدية.

فالاولى ارادة المتكلم استعمال اللفظ فى المعنى، والثانية ارادته المعنى المستعمل فيه اللفظ.

واعلم انه ربما يعلم ان المتكلم استعمل اللفظ فى معنى من المعانى ويشك فى انه هل اراد المعنى المستعمل فيه حقيقة ام رتب عليه الحكم فى الكلام ظاهرا فقط، فيقال حينئذان الارادة الاستعمالية محققة موجودة والارادة الجدية مشكوكة بمعنى ان استعمال اللفظ فى المعنى ثابت وقصد المعنى مشكوك ، فالمراد من الارادة الاستعمالية نفس استعمال اللفظ فى معناه؛ فاذا ورد اكرم العلماء او اعتق الرقبة نحكم باستعمال كلمة العلماء فى معناها الحقيقى اعنى الاستغراق؛ والرقبة فى الطبيعة لا بشرط السارية فى كل فرد.

ثم اذا شككنا فى انه هل اراد جميع الافراد جداً ام لم يرد الفساق من العلماء والكافرة من الرقاب نقول ان الارادة الجدية بالنسبة الى العالم الفاسق والرقبة الكافرة مشكوكة.

ثم ان للعقلاء فى هذه الموارد اصلا كليا يعملون به، وهو بنائهم على تحقق الارادة الجدية فى مورد الشك وتطابقها مع الاستعمالية، ويسميه الاصوليون باصالة التطابق بين الارادتين وحيث انه ينتزع من الارادة الاستعمالية الحكم بمرتبته الانشائية ومن الارادة الجدية الحكم بمرتبة الفعلية والتنجز تكون نتيجة بنائهم على تحقق الارادة

الجدية، البناء على فعلية الحكم والعمل عليه.

ثم انه لو ظهر بعد ذلك وجود الارادة بنحو القطع يعلم بكون الحكم باكرام الفساق مثلا حكماً فعلياً واقعياً؛ ولو ظهر عدمها كما لو فرض الظفر بمخصص ينكشف كون الحكم بوجوب اكرام الفساق حكماً انشائياً محضاً.

ثم ان هذا كله لوقلنا بان تخصيص العام وتقييد المطلق لا يخرجها عن حقيقتها، بل التخصيص مثلا تصرف فى الارادة لا فى الاستعمال، واما على مبنى المشهور فالتلازم بين الارادتين ثابت، فاذا ظهر تخصيص فرد فكما يحصل العلم بعدم تعلق الارادة الجدية له يحصل العلم بعدم الاستعمال ايضاً، ولو شك فى التخصيص شك فى الارادتين، واهل هذا المبنى ايضاً يدعون ان هنا اصلا عقلائياً هو بنائهم على استعماله فى العموم وارادته، ويسمونه باصالة العموم وهي من مصاديق اصالة الحقيقة كما سيجىء تحت عنوان الاصل.

الاستحسان

هورجحان ينقدح فی نفس الفقيه بالنسبة الی حكم خاص لموضوع خاص بسبب كثرة ملاحظة احكام الشرع فی الموارد المناسبة لهذا الموضوع بلا ورود دليل عليه بالخصوص، كرجحان حرمة التكلم مع المرئة الاجنبية او حرمة تخيل صورتها فی نظره بواسطة ملاحظة حال النظر واللمس والتقبيل ونحوها، وصورة قياسه ان يقال حرمة التكلم والتخيل مثلاممايترجح فی النظر لمناسبتهماالموارد حكم الشرع وكلما ترجح فی النظر لذلك فهو حكم الله فحرمة التكلم والتخيل حكم الله تعالی؛ ثم انه لا اشكال فی بطلان الاستحسان عندنا كالقياس المستنبط علته.

الاستصحاب

هوحكم المكلف ببقاء شيء و ترتيبه آثار البقاء فيما كان متيقنا ثبوتاً و مشكوكا بقاء، فله موضوع ومحمول، موضوعه المتيقن ثبوته والمشكوك بقائه ومحموله الحكم بالبقاء بترتيب آثار بقائه فى حال الشك، وعليه تكون حقيقة الاستصحاب هو فعل المكلف.

وعرفه فى الكفاية بانه حكم الشارع بلزوم ابقاء الشيء وترتيب آثار بقائه لدى الشك فيه فتكون حقيقته عنده هو حكم الشارع و تعريف الشيخ (ره) له بانه ابقاء ما كان يرجع الى احد التعريفين السابقين.

واطلاق الحجة عليه على التعريف الاول بمعنى كونه واجبا لازماً وعلى الثانى بمعنى كونه ثابتاً منكشفا بالادلة.

ثم ان الدليل عليه عند عدة من الاصحاب اخبار مستفيضة.

منها: قوله «عليه السّلام»: **«لا تنقض اليقين بالشك»**.

ومنها: قوله: «من كان على يقين فشك فليبن على يقينه». وعند عدة اخرى بناء العقلاء وعند طائفة حكم العقل بذلك. وعند آخرين الظن بالبقاء ولو نوعا مع حكمهم بحجية ذلك الظن.

تنبيه: اعلم ان للاستصحاب تقسيمات باعتبار نفس الشيء المستصحب وتقسيماً باعتبار الدليل الدال على ثبوت المستصحب سابقا وتقسيمات ايضاً باعتبار الشك الطارى فى بقاء المستصحب اما تقسيماته بالاعتبار الاول فهى كثيرة:

منها: تقسيمه الى الاستصحاب الوجودى والاستصحاب العدمى كاستصحاب وجوب الجمعة وحيوة زيد واستصحاب عدم وجوب الظهر وعدم كرية الماء.

ومنها: تقسيمه الى الاستصحاب الحكمى والاستصحاب الموضوعى، والاول نظير استصحاب حلية العصير بعد غليانه والثانى كاستصحاب حيوة زيد وكرية الماء.

ومنها: تقسيمه الى استصحاب الحكم التكليفى والحكم الوضعى، والاول كاستصحاب الوجوب والحرمة، والثانى كاستصحاب الطهارة والنجاسة والملكية والزوجية.

ومنها: تقسيمه الى الاستصحاب التعليقى والاستصحاب التنجيزى.

والاول: ما كان المستصحب فيه حكما تعليقياً كما اذا ورد يحرم العنب اذا غلى و استفدنا منه للعنب حكماً تحريميا تعليقيا معلقا على الغليان فاذا بقى العنب مدة و صار زبيباً وشككنا فى بقاء حرمته التعليقية وعدمه كان الاستصحاب الجارى فى حرمته استصحاباً تعليقياً لكون المستصحب ومورد جريانه تعليقياً.

والثانى: ما كان المستصحب فيه حكماً تنجيزياً كاستصحاب حلية اكل العنب بعد صيرورته زبيباً وطهارته وملكيته لما لكه ونحوها.

ومنها: تقسيمه الى استصحاب الجزئى والكلى، وتقسيم الكلى الى القسم الاول والقسم الثانى والقسم الثالث، وتقسيم القسم الثالث ايضاً الى اقسام ثلاثة.

بيانه ان المستصحب تارة يكون امراً جزئياً كحيوة زيد وكرية ماء معين فيسمى ذلك باستصحاب الجزئى واخرى يكون كلياً وهو على اقسام ثلاثة.

الاول: ان يكون المستصحب كلياً مع كون منشأ الشك فى بقائه بقاء الفرد الذى تحقق فى ضمنه، فاذا علمنا بوجود زيد فى الدار وتحقق كلى الانسان فى ضمنه ثم شككنا فى بقاء الانسان فيها لاجل الشك فى بقاء زيد، وفرضنا ان الشارع قال اذا كان زيد فى الدار تصدق بدرهم واذا كان الانسان فيه تصدق بدينار، كان اجراء

الاستصحاب فى بقاء زيد لترتيب اثره من استصحاب الجزئى واجرائه فى بقاء الانسان لترتيب اثره من استصحاب الكلى بنحو القسم الاول.

الثاني: ان يكون المستصحب كلياً ايضاً مع كون منشأ الشك فى بقائه تردد الخاص الذى تحقق الكلى فى ضمنه بين فرد مقطوع البقاء وفرد مقطوع الارتفاع، مثلا اذا حصل لنا العلم بدخول حيوان الى الدار وشككنا فى انه بق او فيل مع فرض ان البق لايعيش ازيد من ثلاثة ايام؛ ثم شككنا فى اليوم الرابع والخامس مثلا فى بقاء الحيوان فى الدار و عدمه لاجل الشك فى انه هل كان متحققا فى ضمن البق حتى لايكون باقياً او كان متحققاً فى ضمن الفيل حتى يكون باقياً، فحينئذان اردنا اجراء الاستصحاب فى خصوص البق فهو على فرض جريانه من استصحاب الجزئى وان اردنا اجرائه فى الحيوان الكلى وترتيب آثاره سمى ذلك باستصحاب الكلى بنحو القسم الثانى.

الثالث: ان يكون المستصحب كلياً ايضاً مع كون منشأ الشك وجود فرد آخر، مقارن لوجود الفرد الزائل او تحققه مقارناً لارتفاعه او احتمال تبدل الفرد الاول بفرد آخر فهنا صور ثلاث يسمى جميعها باستصحاب الكلى بنحو القسم الثالث.

الصورة الاولى: ان يعلم بارتفاع الفرد الذى كان الكلى متحققاً فى ضمنه ويشك فى بقاء الكلى لاحتمال وجود فرد آخر مع الفرد الزائل، مثالها ما اذا رأينا زيداً انه دخل الدار فحصل لنا العلم بوجود الانسان فيها ثم رأيناه قد خرج عن الدار و ذهب بسبيله، فشككنا فى وجود الانسان فيها بالفعل من جهة احتمال كون عمرو فيها معه، فاستصحاب الانسان الكلى فى هذا المثال يسمى باستصحاب الكلى بنحوالقسم الاول من القسم الثالث.

الصورة الثانية: ان يعلم ايضاً بارتفاع الفرد المعلوم ويشك فى بقاء الكلى لاجل احتمال حدوث فرد مقارناً لارتفاع الاول، كما اذا علمنا فى المثال بانه لم يكن احد فى الدار غير زيد الا انا شككنا ايضاً فى وجود الانسان فى الدار بعد خروجه لاحتمال دخول عمر و الى الدار مقارناً لخروج زيد، ويسمى هذا باستصحاب الكلى بنحو القسم الثانى من القسم الثالث.

الصورة الثالثة: ان يشك فى بقاء الكلى فى مورد لاجل الشك فى ان الفرد الذى كان الكلى متحققاً فى ضمنه هل تبدل بفرد آخر او انه انعدم من غير تبدل، كما اذا رأينا الخمر فى الاناء فعلمنا بوجود المايع فيه ثم حصل لنا العلم بعدم وجود الفرد الذى تحقق الكلى فى ضمنه اعنى الخمر اما لا تفاق اراقته او تبدله بالخل فشككنا فى بقاء الكلى اعني المايع فى الاناء فاجراء الاستصحاب فى بقاء المايع الكلى فى الاناء يسمى باستصحاب الكلى بنحو القسم الثالث من القسم الثالث.

ومنها: تقسيمه الى الاستصحاب المثبت وغير المثبت، وسياتي شرحهما تحت عنوان الاصل.

واما تقسيمه بالاعتبار الثانى: اعنى باعتبار الدليل فهو ان الدليل الدال على ثبوت المستصحب فى السابق اما ان يكون دليلا شرعيا لفظياً كظاهر الكتاب والسنة او يكون اجماعا قولياً او عملياً او يكون حكم العقل.

فالاول: مثل ما اذا شككنا فى بقاء نجاسة الماء المتغير بعد زوال تغيره او في طهارة الماء الذى شككنا فى ملاقاته للنجس، فدليل الثبوت فى السابق فيها قوله الماء ينجس اذا تغير وقوله المآء كله طاهر.

والثانى: كما اذا قام الاجماع على نجاسة العصير العنبى ثم شككنا فى بقائها بعد صيرورته دبساً قبل ذهاب الثلثين.

والثالث: كما اذا حكم العقل بوجوب رد الوديعة فى حال كون الودعى موسراً متمولا وفرضنا حكم الشارع ايضاً على طبقه بقاعدة الملازمة ثم عرض للودعى الفقر الموجب لحصول الشك فى وجوب ردها فنجري استصحاب الوجوب الشرعى المستنبط من الحكم العقلى.

واما تقسيماته بالاعتبار الثالث: اعنى الشك المأخوذ فى موضوعه، فهى ايضا كثيرة.

اولها: تقسيمه الى الاستصحاب فى الشبهة الموضوعية والاستصحاب فى الشبهة الحكمية.

فالموضوعية ما كان الشك فى بقاء الشيء لاجل اشتباه الامور الخارجية كما اذا

شك فى بقاء طهارة ثوب من جهة الشك فى ملاقاته للنجس وعدمها او في بقاء نجاسة الماء من جهة ورود الكر عليه وعدمه.

والحكمية ما اذا كان الشك فى بقاء الحكم لاجل عدم النص على البقاء او اجماله او تعارضه مع مثله، كما اذا شككنا فى بقاء نجاسة الماء المتغير بعد زوال تغيره لاجل عدم الدليل على البقاء؛ وفى بقاء وجوب الصوم بعد استتار القرص وقبل ذهاب الحمرة المشرقية لاجل اجمال قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل وتردد الليل بين ان يكون او له الاستتار او ذهاب الحمرة؛ وشككنا فى بقاء وجوب الجمعة وعدمه فى زمان الغيبة لاجل تعارض النصوص، وتسمى هذه الاقسام الثلاثة بالشبهة الحكمية.

ثانيها: تقسيمه الى الاستصحاب فى صورة الظن بالبقاء والظن بالارتفاع والشك المتساوى فى البقاء والارتفاع؛ فاذا علمنا بحيوة زيد يوم الخميس وحصل لنا التردد يوم الجمعة فقد يكون بقائها راجحا مظنوناً وقد يكون مرجوحا مظنون الارتفاع وقد يكون مشكوكا بلا رجحان فى البين، فبناء على حجية الاستصحاب من جهة الاخبار جاز اجرائه فى الصور الثلاث؛ وبناء على حجيته من جهة الظن الشخصى جازفى الصورة الاولى فقط؛ وبناء على الظن النوعى او بناء العقلاء فجريانه فى الصورة الاولى والاخيرة بلا اشكال وفى الصورة الثانية مورد كلام واشكال.

ثالثها: تقسيمه الى استصحاب فى الشك فى المقتضى والشك فى الرافع وتقسيم الشك فى الرافع الى اقسام، اما الشك فى المتقضى فهوما اذا كان الشك فى البقاء لاجل الشك فى مقدار استعداد الشيء للبقاء وكمية اقتضائه له، كما اذا علمنا بثبوت خيار الغبن للمغبون وشككنا فى انه فورى وزمانه قصير او هو باق وزمانه طويل.

واما الشك فى الرافع فهو عبارة عن الشك فى البقاء بعد احراز استعداد الشيء للدوام واقتضاء ذاته للبقاء والاستمرار فيكون الشك فى حدوث رافع له عن صفحة الوجود ويتصور هذا على انحاء.

اولها: الشك فى وجود الرافع كما اذا شك المتطهر من الحدث فى خروج البول منه او عروض النوم عليه.

ثانيها: الشك فى رافعية الموجود من جهة كون المتيقن السابق مردداً بين شيئين

كما اذا علم المكلف باشتغال ذمته يوم الجمعة بصلوة ولم يعلم بكونها الظهر او الجمعة؛ فاذا اتى بصلوة الجمعة مثلاً فانه يشك فى رافعيتها لاشتغال الذمة؛ فانه لو كان الاشتغال بصلوة الظهر فهو باق ولو كان بالجمعة فهو مرتفع، فاستصحاب بقاء الاشتغال فى المثال لاجل الشك فى رافعية الموجود.

ثالثها: الشك فى رافعية الموجود من جهة الشك فى وجود صفة الرافعية فيه كما اذا خرج المذى من المتطهر فشك فى انه رافع كالبول ام لا.

رابعها: الشك فى رافعية الموجود من جهة الشك فى انه مصداق للرافع المعلوم المفهوم كما اذا خرج عنه البلل وشك فى انه بول ام لا.

خامسها: الشك فى رافعية الموجود من جهة الشك فى انه مصداق للرافع المجهول المفهوم كما اذا علم بكون البلل مذياً وشك فى مفهوم البول وانه خصوص ما هوالمعروف او انه اعم منه ومن المذى.

الاستقراء

قيل هو عبارة عن تصفح الجزئيات لاثبات الحكم الكلّي والتام منه يفيد القطع كما اذا تصفحنا جميع ما وصلنا اليه من افراد الحيوان فوجدناه جسما فحكمنا بان كل حيوان جسم، والناقص منه يفيد الظن سواء أحصل من تتبع قليل الافراد ام كثيرها.

فالاول: كما اذا رأينا واحدا من اهل بلد يتكلم بكلام مخصوص او يلبس لباسا مخصوصا ثم رأينا الثاني والثالث الى خمسين مثلا حصل الظن بان من هو ساكن هناك حاله كذا.

والثاني: كما اذا راينا اكثرهم على ذلك المنوال، والاستقراء اعم من الغلبة عموما مطلقا فانه يحصل بقليل الافراد دون الغلبة وكلاهما يشتركان في ان النظر فيهما الى اثبات الحكم الكلي من تصفح حال الجزئي؛ ثم الاستقراء ايضا ليس بحجة عندنا مالم يفدالعلم.

الاستقلالى والآلى

يطلق هذان الوصفان غالباً على المعنى الملحوظ عند استعمال اللفظ فالمعنى الملحوظ بما هو آلة وحالة للغير معنى آلى، والمعنى الملحوظ بنفسه بما هو هو معنى استقلالى، والكلام فى هذين العنوانين وقع فى الاصول فى موارد:

منها: معانى الحروف والاسماء فقيل ان معانى الحروف آلية ومعانى الاسمآء استقلالية لا بمعنى انها غير ملتفت اليها اصلا بل بمعنى توجه الذهن اليها ولحاظها حالة للغير توضيح ذلك انك اذا قلت سرت من البصرة الى الكوفة فكلامك هذا مركب من اربعة اسماء و ثلا ثة حروف؛ اما الاسماء فمادة سرت وضمير المتكلم وكلمتا البصرة والكوفة واما الحروف فهيئة الفعل وكلمتا من والى؛ فالفاظ ذلك الكلام سبعة كما ان معانيه ايضاً سبعة، اربعة معان مستقلة باللحاظ وثلثة منها غير مستقلة اما المستقلة فهى السير والمتكلم والبصرة والكوفة، واما غير المستقلة فهى حالات السير الموجود فى الخارج وصفاته، احدها ارتباطه بالمتكلم بصدوره عنه؛ ثانيها كون مبدئه البصرة، ثالثها كون منتهاه الكوفة، ولا اشكال فى ان المتكلم لاحظ فى مقام الاستعمال الالفاظ السبعة والمعانى السبعة فاستعملها فيها لتفهيم المخاطب، فمراده من هيئة الفعل اعنى سرت بيان ارتباط السير بالمتكلم بنحو الصدور ومن كلمة من بيان حال مبدئه

ومن كلمة الى بيان حال منتهاه، فالمعانى الحرفية ملحوظة حالة للغير.

ومنها: ما ذكروه فى مقام الفرق بين القطع الطريق والموضوعى بالنسبة الى بعض الالفاظ كالعلم والقطع والارادة والقصد ونحوها، فانها قد تلاحظ آلية وقد تلاحظ استقلالية؛ فربما يقول المولى اذا علمت بورود زيد الى بلدك فزره فيريد ترتيب حكم الزيارة على نفس المجيء والورود لاعلى العلم به، فالمقصود اذا ورد بلدك فزره؛ وحيث ان انكشاف الورود وثبوته لايكون الا بالعلم اطلق اسم الكاشف واريد المنكشف كناية. وهذا هو العلم الذى يسمى في باب القطع بالقطع الطريق.

وربما يقول اذا علمت بانك تسافر فصل ركعتين او تصدق على فقير، او يقول اذا اردت الاكل فقل بسم الله، او يقول اذا قطعت بكون مايع عصيرا حرم عليك شربه، ويريد ترتيب تلك الاحكام على صفة العلم والارادة فيقال (ح) ان تلك العناوين لوحظت استقلالية، ويسمى هذا القطع فى بابه بالقطع الموضوعي.

ومنها: ما ذكروه فى باب الاستصحاب بالنسبة الى كلمة اليقين من كون اليقين الوارد فى اخبار ذلك الباب ملحوظاً بنحو الالية لا الاستقلالية كقوله «عليه السّلام»: **«لا تنقض اليقين بالشك»** فمن شك فى بقاء حيوة زيد مثلا يكون المراد من اسناد حرمة النقض ووجوب الابقاء الى يقينه اسنادهما الى متيقنه كحيوة زيد فكانه قال لا تنقض حيوة زيد بالشك فمن شدة الارتباط بين اليقين والمتيقن اطلق اليقين واريد به المتيقن كناية ولذلك ايضاً اسند آثاره اليه واريد من حرمة نقض آثار اليقين ووجوب ترتيب احكامه،حرمة نقض آثار المتيقن كحيوة زيد وكرية الماء مثلا.

اصالة الاحتياط

ويعبر عنها باصالة الاشتغال ومجراها فى الاغلب الشبهة المقرونة بالعلم الاجمالى.

وهى على قسمين: اصالة الاحتياط العقلية واصالة الاحتياط الشرعية.

فالاولى: عبارة عن حكم العقل بلزوم اتيان فعل يحتمل الضرر الاخروى فى تركه ولزوم ترك فعل يحتمل الضرر الاخروى فى فعله، فهى حكم عقلى كلى له موضوع ومحمول موضوعه الشىء المحتمل فيه لضرر الاخروى من فعل او ترك ومحموله لزوم الاجتناب عنه عقلا، فاذا علمنا بوجوب صلوة يوم الجمعة قبل صلوة العصر وشككنا فى انها الظهر او الجمعة فترك كل واحدة منها مما يحتمل فيه الضرر الاخروى فالعقل يحكم بلزوم اتيان كلتيها احتياطاً، وكذا اذا علمنا بتحريم الشارع مايعاً معينا وشككنا فى انه الخمر او العصير العنبى ففعل كل منها يحتمل فيه الضرر الاخروى فيحكم العقل بلزوم ترك كليها احتياطاً.

والثانية: عبارة عن حكم الشارع بلزوم اتيان ما احتمل وجوبه وترك ما احتمل حرمته، فموضوعها مشكوك الوجوب والحرمة ومحمولها وجوب الفعل او الترك شرعاً.

ثم ان اصالة الاحتياط ايضاً تنقسم الى شبهة وجوبية وتحريمية حكمية وموضوعية.

اما الشبهة الوجوبية فكالشك فى ان الواجب هذا او ذاك .

فتارة يكون منشأ الشك فيها عدم النص على تعيين احدهما بعد قيام الدليل على وجوب احدهما بنحو الاجمال.

واخرى يكون المنشأ هو اجمال النص كقوله تعالى: «حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى» وكانت الوسطى مرددة بين الصبح والظهر.

وثالثة: يكون المنشاء تعارض النصين او النصوص على التعيين كمسئلة الظهر والجمعة.

ورابعة: يكون اشتباه المصداق والموضوع كما اذا حصل الشك فى ان العالم الواجب اكرامه هذا او ذاك او انه نذر الاطعام او الصيام والامثلة الثلثة الاول شبهة وجوبية حكمية والاخير وجوبية موضوعية.

واما الشبهة التحريمية: ففيها ايضاً تارة يكون منشأ الشك عدم الدليل على تعيين الحرام.

واخرى يكون المنشأ اجمال النص الدال عليه.

وثالثة تعارض النصوص.

ورابعة اشتباه الامور الخارجية اعنى اشتباه المصداق لاجلها كما اذا لم يعلم ان الخمر هل هو فى هذا الاناء او ذاك . ثلثة منها شبهة حكمية و واحد موضوعية.

تنبيهات:

الاوّل: قسم الشيخ الاعظم (قده) مجرى اصالة الاحتياط بتقسيم آخر مغاير لما ذكرنا و حاصله: انا اذا علمنا بنوع التكليف من وجوب وحرمة وشككنا فى متعلقه وانه هذا الفعل او ذاك ، فتارة يدور الامر بين الواجب وغير الحرام كما اذا شككنا فى ان الواجب يوم الجمعة هل هو صلوة الظهر او الجمعة فكل من الصلوتين يدور امرها بين الوجوب وغير الحرمة من الاحكام الثلاثة الباقية واخرى بين الحرام وغير الواجب كما اذا علمنا حرمة احد الانائين فان كلا منهما يدور امره بين الحرمة وغير الوجوب من تلك الاحكام. وثالثة بين الحرام والواجب.

ويسمى القسم الاول بالشبهة الوجوبية للاحتياط، والثانى بالشبهة التحريمية، والثالث داخل فى مسئلة التخيير.

ثم ان فى كل واحد من الاقسام الثلاثة اما ان يكون منشأ الشك عدم النص او اجماله او تعارضه او اشتباه المصداق والموضوع فالاقسام فيها ترتقى الى اثنى عشر قسماً ثمانية منها داخلة تحت مسائل الاحتياط و اربعة فى مسائل التخيير كما سيجئ.

الثاني: مجرى اصالة الاحتياط لا ينحصر فى الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالى كما يظهر من تقسيم الشيخ قدس سره، بل قد تجرى فى الشبهة البدوية ايضاً كما اذا كان التكليف المشكوك مهماً، فاذا اراد رمى شبح من بعيد ولم يعلم انه انسان او حجر مثلا لزم الاحتياط على المشهور وكذا فى كل ماشك فى وجوبه او حرمته بالشبهة الحكمية وكان قبل الفحص وكذا اذا شك المكلف في اتيانه بالواجب الموقت قبل انقضاء وقته وغير ذلك من الموارد.

الثالث: الدليل على اصالة الاحتياط العقلى هو احتمال الضرر الاخروى او الضرر المهم، فالعقل حاكم بلزوم الاجتناب عن كل ما احتمل فيه الضرر الاخروى موهوماً كان ذلك الضرر او مشكوكاً او مظنوناً كما ان العقل حاكم بلزوم ترك مقطوعه فهذه قاعدة كلية عقلية، ولزوم الاحتياط فى اطراف العلم الاجمالى انما هو من جهة ان كل فرد من الاطراف داخل تحت هذه الكلية وكذا بعض الشبهات البدوية كما ذكرنا فاذا علمت بخمرية احد الانائين اشرت الى واحد منها وقلت هذا مما احتمل فيه الضرر الاخروى وكل ما احتمل فيه الضرر الاخروى يجب الاجتناب عنه فهذا يجب الاجتناب عنه.

فان قلت:ما الفرق بين كل واحد من الانائين فى هذا المثال والاناء المحتمل الحرمة فى الشبهة البدوية حيث حكموا فى الاول بالاحتياط وفى الثانى بالبرائة مع ان احتمال الحرمة فى الكل مستلزم لاحتمال العقاب الاخروى قلت:الفرق هو ان العلم الاجمالى فى الاول حجة على المكلف منجز للواقع، فالمحتمل فى كل طرف هو التكليف المنجز واحتماله مستلزم لاحتمال الضرر الاخروى فيجب تركه، وهذا بخلاف الشبهة البدوية التى لاعلم فيها بالتكليف ومعه لايكون منجز او يقبح العقاب

عليه فالمحتمل فيه تكليف غير منجز والعقاب فيه مأمون منه.

واما الاحتياط النقلى فقد استدل عليه بعدة اخبار.

منها: اخبار التوقف كقوله «صلّى الله عليه وآله وسلم»: **«قفوا عند الشبهة»** وقوله «عليه السّلام»: **«الوقوف عند الشبهة خير عن الاقتحام فى الهلكة»** فيجب الوقوف عملا والاحتياط فى كل محتمل التحريم من فعل او ترك.

ومنها: قوله «عليه السّلام»: **«اذا خفت ضلالة فان الكف عنده خير من ركوب الاهوال.»**

ومنها: قوله «عليه السّلام»: **«وامر اختلف فيه فرده الى الله ورسوله** ـ صلّى الله عليه وآله وسلم **»**.

ومنها: قوله «عليه السّلام»: **«ومن ارتكب الشبهات وقع فى المحرمات وهلك من حيث لايعلم»**.

الرابع: الظاهر ان اكثر علمائنا الاخباريين (قدهم) قائلون بالاحتياط النقلى فقط فى موارد العلم الاجمالى بمقتضى الاخبار المتقدمة، وبعضهم قائل بالشرعى والعقلى كليهما، واما الاصوليون قدس الله اسرارهم فمنهم من قال بالاحتياط العقلى فقط وحمل الاخبار السابقة على الارشاد الى حكم العقل او على الاستحباب او على الاحتياط فى المسائل الاعتقادية، ومنهم من قال بكلا قسمى الاحتياط العقلى منه والنقلى فراجع.

اصالة البرائة

هى على قسمين: اصالة البرائة العقلية واصالة البرائة الشرعية.

فالاولى: عبارة عن حكم العقل بعدم استحقاق العقوبة على ماشك فى حكمه ولم يكن عليه دليل، فاصالة البرائة العقلية قاعدة كلية عقلية لها موضوع ومحمول؛ موضوعها الفعل المشكوك الذى لابيان على حكمه من الشارع ومحمولها الحكم بعدم العقوبة عليه وعدم حرمته بالفعل، فاذا شك المكلف فى حرمة العصير التمرى مثلا بعد غليانه فتفحص ولم يجد دليلا على حرمته تحقق موضوع البرائة العقلية، فيحكم عقله بعدم استحقاق العقاب على شربه، وكذا اذا شك فى وجوب الصوم اول كل شهر ولم يجد بياناً على الوجوب حكم عقله بعدمه.

والثانية: عبارة عن حكم الشارع بعدم التكليف الفعلى او بالاباحة والرخصة فى فعل او ترك شك فى حكمها الواقعى، فموضوعها العمل المشكوك حكمه واقعاً ومحمولها الاباحة والرخصة، فاذا شك فى حرمة شرب التتن او وجوب الدعاء عند رؤية الهلال ولم يوجد دليل على حرمة الاول ووجوب الثانى حكم الشارع بالاباحه فيهما.

ثم ان مسئلة اصالة البرائة مطلقا تنقسم الى مسائل ثمان، فانه اما ان يكون الشك فى وجوبشىء او يكون فى حرمته، والاول يسمى بالشبهة الوجوبية للبرائه

والثانى بالتحريمية لها وعلى كل تقدير اما ان يكون الشك فى الحكم الكلى للموضوع الكلى او فى الحكم الجزئى للموضوع الجزئى، وعلى الاول اما ان يكون منشأ الشك هو عدم وجود دليل فى المورد او يكون اجمال الدليل الوارد او يكون تعارضه مع آخر، كما انه على الثانى يكون منشأ الشك اشتباه الامور الخارجية.

فالشبهة الوجوبية لها مسائل اربع:

الاولى: ان يشك فى الوجوب الكلى وكان منشأ الشك هو عدم الدليل كالشك فى وجوب الاطعام فى اول كل شهر مثلا.

الثانية: ان يشك فى الوجوب الكلى من جهة اجمال النص كما اذا ورد اغتسل للجمعة وشككنا فى ان هيئة الامر تدل على الوجوب او على الاستحباب.

الثالثة: ان يشك فى الوجوب الكلى من جهة تعارض الدليلين كما اذا ورد صل فى اول كل شهر الصلوة الفلانية و ورد ايضاً لا تصلها، فاذا تعارض الدليلان فتساويا فتسا قطار جعنا الى اصالة البرائة وهذه الاقسام الثلا ثة تسمى بالشبهة الحكمية، لان الشك فيها انما هو فى حكم الشارع دون موضوعه، ورفع الشك وكشف الحجاب عن الواقع فيها يتوقف على بيان الشارع ولا يمكن الا من قبله.

الرابعة: الشك فى الوجوب الجزئى كما اذا شك فى وجوب اكرام هذا الشخص وعدم وجوبه من جهة الشك فى انه عالم او ليس بعالم ويسمى هذا القسم بالشبهة الموضوعية تارة والمصداقية اخرى، لان المفروض العلم بان كل عالم يجب اكرامه وانما الشك فى ان هذا عالم او ليس بعالم فالشبهة فى المصداق والموضوع وفى الحكم الجزئى دون الكلى.

والشبهة التحريمية ايضاً تنقسم الى مسائل اربع، مثل ما اذا شككنا فى حرمة الفقاع من جهة عدم الدليل او اجماله او تعارضه وهذه اقسام الشبهة الحكمية التحريمية، او شككنا فى ان هذا المايع فقاع ام لامع العلم بان كل فقاع حرام، وهذه هى الشبهة الموضوعية التحريمية منشأ الشك فيه اشتباه الامور الخارجية.

تنبيهات:

الاول: انهم ذكروا ان الدليل على البرائة العقلية هى قاعدة قبح العقاب بلابيان؛ بتقريب ان العقل حاكم بالاستقلال بانه لو التفت عبد الى حكم فعل من افعاله وشك فى وجوبه الواقعى وعدم وجوبه او فى حرمته وعدمها وتتبع وتفحص بقدر الوسع والامكان فلم يجد دليلا على الحكم فترك مشكوك الوجوب وفعل مشكوك الحرمة كان عقاب المولى ومؤاخذته عليه قبيحاً، وهذا ما هو المشهور من ان دليل الاصل العقلى هو قبح عقاب الحكيم بلا بيان ومؤاخذته بلا برهان.

والدليل على البرائة الشرعية:

اولا ظاهر الكتاب كقوله تعالى: «**وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا**» والمعنى ما كان عادتنا سابقاً ولا حقاً ان نعذب احداً على ترک واجب وفعل حرام حتى نبين حكمهما فبعث الرسول كناية عن بيان حكم الافعال.

وقوله تعالى: «**لا يكلف الله نفساً الا وسعها**» بناء على ان المراد الوسع العلمى.

«**ولا يكلف الله نفسا الا ما اتيها**» بناء على ان الايتاء الاعلام.

و ثانيا الاخبار، فمنها: قوله «صلّى اللّه عليه وآله وسلم» فى حديث الرفع: «**رفع عن امتى ما لا يعلمون**» فان الايجاب والتحريم المجهولين من قبيل ما لا يعلم فيكونان مرفوعين.

ومنها قوله «عليه السّلام» فى حديث الحجب: «**ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم**».

ومنها قوله «عليه السّلام»: «**الناس فى سعة ما لا يعلمون**» اى انهم من ناحية مجهولاتهم فى سعة لا يؤاخذون عليها ولا يعاقبون.

ومنها قوله «عليه السّلام»: «**كل شيء لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه**» اى كل مشكوك الحرمة والحلية فى الواقع فهو لك حلال ظاهراً وهو معنى البرائة.

ومنها قوله «عليه السّلام»: «**كل شيء لك مطلق حتى يرد فيه نهى**» اى كل فعل انت مرخص فيه حتى يصل اليك حرمته.

الثانى: ادلة البرائة الشرعيه من حيث عمومها للشبهة الوجوبية والتحريمية مختلفة فالاجماع والكتاب واكثر الاخبار تشمل الشبهتين جميعاً، والروايتان الاخيرتان لا تدلان الاعلى البرائة فى الشبهات التحريمية فقط.

الثالث: اختلف اقوال الاصحاب (قدس سرهم) فى القول بالبرائة فالمشهور من الاصوليين القول بها مطلقا عقليها ونقليها فى الوجوبية والتحريمية، وفصل بعض المحققين منهم فى البرائة العقلية بين الشبهات الحكمية والموضوعية فقال بالجريان فى الأولى دون الثانية.

ومعظم الاخباريين منعوا البرائة العقلية مطلقا وعزلوا العقل عن الحكم فى هذا المضمار واجروا البرائة النقلية فى خصوص الشبهة الوجوبية فهم فى الوجوبية قائلون بالبرائة ومشكوك الوجوب عندهم مباح و فى التحريمية قائلون بالاحتياط ومشكوك الحرمة عندهم حرام وهنا اقوال اخر اعرضنا عن ذكرها طلباً للاختصار.

الرابع: للعلامة الانصارى (قدس سره) فى بيان اقسام الشبهة الوجوبية والتحريمية للبرائة تقسيم ببيان آخر غير ما ذكرنا، وحاصله ان التكليف المشكوك فيه اما تحريم مشتبه بغير الوجوب واما وجوب مشتبه بغير التحريم واما تحريم مشتبه بالوجوب، ويعبر عن الاول بدوران الامر بين الحرمة وغير الوجوب، وعن الثانى بدورانه بين الوجوب و غير الحرمة، وعن الثالث بدورانه بين الوجوب والحرمة، وعلى كل من الاقسام الثلاثة تارة يكون متعلق التكليف الواقعة الكلية ويكون منشأ شكها عدم النص او اجماله او تعارضه؛ واخرى الواقعة الجزئية مع كون منشأ شكها اشتباه الامور الخارجية؛ فكل من الاقسام الثلاثة ينقسم الى اقسام اربعة والمجموع اثنى عشر قسماً ثمانية منها داخلة فى مسائل البرائة واربعة فى مسائل التخيير كما سيجىء.

اصالة التخيير

هى عبارة عن حكم العقل بتخيير المكلف بين فعل شى ء و تركه او تخييره بين فعلين مع عدم امكان الاحتياط؛ فهو حكم عقلى كلى له موضوع ومحمول فموضوعه الامران لارجحان لاحدهما على الاخر ولا امكان للاحتياط ومحموله جواز اختيار ايهما شاء ويتحقق موضوعه فى موردين:

احدهما: العمل الواحد، كما اذا علمنا بجنس التكليف المشترك بين الوجوب والتحريم اعنى اصل الالزام المتعلق بعمل المكلف وشككنا فى تعلقه بايجاد ذلك العمل او بتركه؛ ويعبر عنه تارة بدوران الامر بين الوجوب والحرمة واخرى بدورانه بين المحذورين، فاذا علمنا ان صلوة الجمعة مثلا اما واجبة واما محرمة ولا ترجيح لاحدهما على الاخر حكم العقل بالتخيير بين فعلها وتركها.

ثانيها: العمل المتعدد كما اذا كان هنا فعلان وعلمنا بوجوب احدهما وحرمة الاخر ولكن لم نعلم ان هذا واجب وذاك حرام اوان ذاك واجب وهذا حرام حكم العقل ايضاً بالتخيير بين فعل احدهما وترك الاخر ولا يجوز فعلهما معاً ولا تركهما معاالان فى الاول يحصل العلم بمخالفة قطعية للحرام وفى الثانى بمخالفة قطعية للواجب وكلاهما ممنوعان.

وبعبارة اخرى لا يخلو حال المكلف من انه اما ان يفعلها معاً او يتركها معاً او يفعل احدهما ويترك الاخر؛ ففي كل من الاولين يحصل العلم بالمخالفة القطعية والموافقة القطعية وعلى الثالث لاعلم فى البين بل احتمال الموافقتين واحتمال المخالفتين والعقل يحكم باختياره.

ثم ان مسئلة اصالة التخيير ايضاً تنقسم الى مسائل اربع فان الشك اما ان يكون من جهة عدم الدليل على تعين احدهما او اجماله او تعارضه او اشتباه الامور الخارجية، فامثلة الشبهة الحكمية للمورد الاول من التخيير ما اذا قام الاجماع على ان صلوة الجمعة فى يومها لا تخلو من حكم الزامى، وشك فى ان ذلك الحكم هو الوجوب او الحرمة لعدم الدليل على التعيين او انه «عليه السّلام» قال: **«صل الجمعة فى يومها»** ولم يعلم انه استعمل الامر فى الايجاب او التهديد وهذا اجمال النص او انه ورد فى رواية صل الجمعة وفى اخرى لا تصلها وهذا تعارض النصين، ومثال الشبهة الموضوعية ما لو علم بانه نذر السفر او امره والده بذلك فشك فى ان النذر او امر الوالد كان بفعله او بتركه.

وامثلة الشبهة الحكمية للمورد الثانى من التخيير الظهر والجمعة بناء على القول بانه لو كانت احديها واجبة كانت الاخرى محرمة ذاتاً ولا دليل على تعيين الواجب والحرام، ومثل ما لو قال صل الصلوة الوسطى ولا تصل الاخرى وشك فى ان الوسطى هل هي الجمعة والاخرى الظهر او العكس وهذا اجمال النص، ومثل ما لو ورد فى خبر صل الجمعة ولا تصل الظهر و فى آخر صل الظهر ولا تصل الجمعة وهذا تعارض النصين ومثال الشبهة الموضوعية كما اذا كان هنا فعلان كالسفر واطعام زيد وعلم بان والده امر باحدهما ونهى عن الاخر ونسى ما عينه الوالد.

تنبيهان:

الاول: فى مسئلتنا هذه اقوال:

اولها: حكم العقل بالتخيير بين الفعل والترك كما ذكرنا والدليل عليه قبح الترجيح من غير مرجح واما من حيث الشرع فالمورد خال عن الحكم الظاهرى.

ثانيها: الحكم بالبرائة فى كل من الطرفين عقلا ونقلا، فاذا شككنا فى وجوب

دفن المنافق وحرمته كان كل من الوجوب والحرمة مجهولا يجرى فيه اصالة البرائة، ولا يستلزم اجراء البرائة هنا مخالفة عملية اذا الفرض انها غير ممكنة هنا.

ثالثها: وجوب الاخذ باحدهما معينا والبناء القلبى عليه والعمل به، كما ادعى انه يجب الاخذ بالحرمة بالخصوص وترك الوجوب لان دفع الضرر عند العقلاء ارجح من جلب المنفعة.

رابعها: وجوب الاخذ باحدهما تخييراً بان يبنى قلباً على انه واجب فيأتى به او حرام فيتركه.

خامسها: التخيير عقلا كسابقه مع الحكم على كل واحد من الطرفين بالاباحة شرعاً و هذا هو مختار صاحب الكفاية و يبالى انه يظهر من كلمات الشيخ (ره) ايضاً.

الثانى: دوران الامر بين الوجوب والحرمة يتصور على اقسام اربعة:

اولها: دورانه بين الوجوب والحرمة التوصليين بان نعلم انه لو كان واجباً فوجوبه توصلى لايحتاج الى نية التقرب ولو كان حراما فحرمته كذلك.

ثانيها: دورانه بين الوجوب والحرمة التعبديين بان نعلم انه لو كان واجباً فامتثاله لا يحصل الا بقصد القربة ولو كان حراماً فتركه قربى ايضاً كتروك الصائم والمحرم مثلا.

ثالثها: ان يعلم بان احدهما المعين تعبدى والاخر توصلى كان يعلم بان صلوة الجمعة لو كانت واجبة فاللازم اتيانها قربيا ولو كانت محرمة فالمطلوب مجرّد الترك ولو بلانية.

رابعها: ان يعلم بان احدهما غير المعين تعبدى والاخر كذلك توصلى، ولا يخفى عليك ان الاقوال المذكورة فى التنبيه السابق انما تجرى فى الصورة الاولى والاخيرة من هذه الصور، واما الوسطان فلا مناص فيهما عن اختيار القول الثالث او الرابع لاستلزام غيرهما المخالفة العملية القطعية، مثلا اذا حكمنا باباحة صلوة الجمعة فى المثالين ولكن اتينابها اقتراحاً و بلانية حصل لنا العلم بمخالفة حكم الله واقعاً فانها لو كانت واجبة لم نكن ممتثلين اذاتيانها بلانية كتركها ولو كانت محرمة لم يتحقق منا الترك فضلا عن كون الترك بقصد القربة.

اصالة الصحة فى عمل الغير

هى الحكم بصحة العمل الصادر عن الغير وترتيب آثارها عليه عند الشك فى صحته وفساده، فللقاعدة موضوع ومحمول، موضوعها العمل الصادر عن الغير المشكوك فى صحته وفساده، ومحمولها الحكم بصحته وترتيب آثارها عليه؛ عبادة كان المشكوك او معاملة، عقدا كان او ايقاعا، وهذه نظير قاعدة الفراغ الا ان مجريها عمل الغير ومجرى تلك القاعدة عمل نفس الشاك.

فاذا راينا احداً غسل ميتا او صلى عليه فشككنا فى صحة عمله جاز ترتيب آثار الصحة والحكم بسقوط الواجب عن ذمتنا.

واذا راينا عادلا يصلى الفريضة جاز اجراء اصالة الصحة فى صلوته والاقتداء به.

واذا وقع من احد بيع او شراء او ذبح حيوان او غسل ثوب او نكاح امرئة او طلاقها او اتيان عمل استيجارى، حكمنا بالصحة فى الكل ورتبنا عليها آثارها.

تنبيهات:

الاول: انّ الدليل على القاعدة امور:

اولها: الاجماع القولى المستفاد من تتبع كلمات الاعلام فى مواطن كثيرة من الفقه، كتقديمهم قول مدعى الصحة على مدعى الفساد ونحوه.

ثانيها: السيرة العملية من المسلمين لو لا العقلاء على حمل الاعمال على الصحيح وترتيب آثار الصحة فى العبادات والمعاملات.

ثالثها: عموم التعليل الوارد فى موارد قاعدة اليد، فانه «عليه السّلام» قال: **«ولو لا ذلك لما قام للمسلمين سوق»** فمعنى التعليل ان كل ما يلزم من عدمه وترك العمل به اختلال السوق فهو لازم العمل المحكوم بترتيب الا ثر عليه، وادعى فيما نحن فيه انه لو لا الحمل على الصحة لاختل السوق و بطل الحقوق.

الثانى: مورد جريان القاعدة ما اذا كان الشك فى الصحة موضوعيا ناشئا من جهة اشتباه الامور الخارجية؛ لاحكميا ناشئا من ناحية الدليل، فاذا كان اعتقاد الامام والماموم وجوب السورة فى الصلوة، فشك الماموم ان الامام تركها عمدا ام لا حمل فعله على الصحة.

واذا كانت شرطية العربية فى النكاح محرزة عند الفاعل والحامل فشك الحامل فى ان العاقد اخل بها عمدا او نسيانا ام لا حمل ايضا على الصحة.

واما اذا علم الشخص بان الغير اشترى شيئاً بالمعاطاة وشك فى صحة المعاطاة شرعا فليس ذلك مورداً لجريان هذا الاصل؛ وان امكن الحكم بالصحة تمسكا بعموم الادلة واطلاقها الا ان هذه قاعدة اخرى واصل لفظى يجريها الشخص فى عمل نفسه وغيره لدى الشك فى شمول العموم والاطلاق واصالة الصحة المبحوث عنها اصل عملى.

الثالث: مورد القاعدة كما ذكرنا هو الشك فى الحكم الوضعى وهى الصحة والفساد؛ فالموضوع هو مشكوك الصحة والمحمول ترتيب آثار الصحة.

واما اذا شك فى حلية فعل صادر عن الغير وحرمته فهنا اصل آخر يسمونه باصالة الصحة التكليفية وان شئت فسمه باصالة الحلية فى فعل الغير؛ و بينه وبين اصاله الصحة تباين ذاتا وعموم من وجه تحققا.

فاذا شككنا فى ان كلام المتكلم او اكله اوشربه وقع بنحو الحرام او الجائز

جرى (ح) اصالة الاباحة دون اصالة الصحة، واذا علمنا بوقوع المعاملة منه وقت النداء الى صلوة الجمعة وشككنا فى صحتها من جهة اختلال شرائطها جرى اصالة الصحة دون اصالة الاباحة للعلم بحرمتها التكليفية، واذا شككنا فى كون البيع الصادر منه ربويا او غير ربوى جرى الاصلان.

ثم ان الدليل على قاعدة اصالة الحلية اخبار كثيرة تدل على لزوم حمل فعل المسلم على الحسن دون القبيح ففى الكافى فى تفسير قوله تعالى: «**وقولوا للناس حسنا**» قال «عليه السّلام»: «**لا تقولوا الاخيرا حتى تعلموا ماهو**».

وفيه ايضا عن على «عليه السّلام» قال: «**ضع امر أخيك على احسنه حتى ياتيك ما يقلبك عنه، ولا تظنن بكلمة خرجت من اخيك سوءً وانت تجدها فى الخير سبيلا**».

وما ورد مستفيضا ان: «**من اتهم اخاه انماث الايمان فى قلبه، او فلا حرمة بينهما، اوانه ملعون**» وغيرها من الروايات.

الاصل

هوفى الاصطلاح عبارة عن الحكم المجعول للشاك ليس فيه ناظرية وجهة كشف.

بيانه ان المجعول للجاهل بالواقع لو كان فيه جهة كشف بالذات وكان الجعل بتتميم كشفه واعطاء الطريقية له فهو يسمى امارة ودليلا، ولو لم يكن كذلك بل فرض المشكوك موضوعا من الموضوعات ورتب عليه حكم من الاحكام سمى ذلك اصلا، فالاصل كالامارة حكم ظاهرى مجعول فى موضوع الجهل بالواقع وينقسم بتقسيمات:

الاول: تقسيمه الى الاصل العملى والاصل اللفظى.

اما العملى: فهو الحكم الظاهرى المحتاج اليه فى مقام العمل من دون ارتباط له بمقام الالفاظ؛ فكل حكم ظاهرى كان مجريه باب الالفاظ فهو اصل لفظى؛ وكل حكم ظاهرى كان مجريه عمل المكلف وتعيين وظيفة له بالنسبة الى عمله فهو اصل عملى، كاصالة البرائة والاحتياط والتخيير والاستصحاب والطهارة والصحة والفساد وغيرها، فراجع عنوان مجارى الاصول وعناوين نفس تلك الاصول.

واما الاصل اللفظى: فهو الحكم الظاهرى الذى يعمل به فى باب الالفاظ ويسمى اصلا لفظيا عقلائيا؛ اما كونه اصلا فلكونه مجعولا فى حق الشاك، واما كونه

لفظيا فلكون مجريه باب الالفاظ، واما كونه عقلائيا فلكون مدركه بناء العقلاء وعملهم وان كان الشارع قد امضاه ايضا بالعمل على طبق طريقتهم وهو كثير يرجع جلها الى مقام وضع اللفظ واستعماله فى معناه وارادة معناه منه، كاصالة عدم الوضع واصالة عدم الاشتراك واصالة عدم النقل واصالة عدم الاضمار واصالة الظهور واصالة الحقيقة واصالة العموم واصالة الاطلاق وغيرها.

بيان ذلك: ان العقلاء اذا شكوا فى ان هذا اللفظ المعين مثلا موضوع ام لا؟ بنوا على عدم الوضع، واذا علموا بوضعه لمعنى فشكوا فى وضعه لمعنى آخر ام لا؟ بنوا على العدم ايضاً ويعبر عنه باصالة عدم الاشتراك ، واذا شكوا فى انه اضمر فى الكلام شىء من المضاف والمتعلق ونحوهما بنوا على العدم ويعبر عنه باصالة عدم الاضمار، واذا شكوا فى انه اريد ما كان اللفظ ظاهراً فيه ولو بالقرينة ام لا؟ بنوا على ارادته ويعبر عنه باصالة الظهور، واذا شكوا فى انه اريد المعنى الحقيقى ام اريد غيره بنوا على ارادة المعنى الحقيقى ويعبر عنه باصالة الحقيقة، واذا شكوا فى الفاظ العموم هل اريد منها الكل او البعض بنوا على ارادة العموم ويعبر عنه باصالة العموم، واذا شكوا فى الالفاظ الموضوعة للطبايع الكلية مثلا انه هل اريد منها مطلق الطبيعة السارية فى الافراد ولو بنحو البدل او اريد الطبيعة المحدودة المقيدة؟ بنوا على ارادة نفس الطبيعة ويعبر عنه باصالة الاطلاق وهكذا.

تنبيهان:

الاول: ان هنا اصلين آخرين لابد من التعرض لهما.

احدهما: اصالة التطابق وتوضيح معناها انه ان قلنا بان استعمال العام والمطلق مع ارادة الخاص والمقيد مجاز فالاصل الجارى فيهما هو اصالتا العموم والاطلاق وهما من مصاديق اصالة الحقيقة غير ان مورد هذين الاصلين الشك فى مجازية العام والمطلق ومورد اصالة الحقيقة الشك فى مجازية كل لفظ واستعماله فى غير ما وضع له، وان قلنا بعدم المجازية كما هو مذهب عدة من المحققين بتقريب ان المتكلم بالعام على هذا المبنى

لا يستعمله مطلقا الا فى العموم ولا يريد منه الا تفهيم العموم للمخاطب ليرتب عليه حكماً عاماً ويعطى قاعدة كلية يعمل بها المخاطب.

ثم ان السامع تارة يعلم بكون مراده الجدى موافقاً لظاهر كلامه فيكون الحكم المرتب على جميع الافراد حكماً فعلياً حقيقياً ويطابق الانشاء الظاهرى الارادة الجدية فيقال حينئذ ان الارادة الاستعمالية قد طابقت الارادة الجدية.

واخرى: يعلم بكون المراد مخالفاً لظاهر الكلام فلم يرد بنحو الجد شمول الحكم لبعض الافراد مع شمول العام له استعمالاً وترتب الحكم عليه انشاء فيكون الحكم المرتب عليه حكماً انشائياً ويقال حينئذ ان الارادة الاستعمالية قد خالفت الارادة الجدية.

وثالثة: يحصل التردد فى بعض الافراد ويشك فى ان المراد الجدى موافق للاستعمال ام لا؟ فيبنى العقلاء حينئذ على كون المراد الجدى مطابقاً لظاهر الاستعمال، و يعبر اهل الفن عن هذا البناء تارة باصالة التطابق بين الارادة الجدية والاستعمالية؛ واخرى باصالة العموم او الاطلاق، فظهر لك ان مجرى اصالة العموم والاطلاق على قول المشهور الشك فى الاستعمال وعلى مبنى بعض المحققين الشك فى الارادة مع العلم بالاستعمال فراجع بحث الارادة الجدية والاستعمالية.

ثانيها: اصالة عدم الادعاء وبيانها انه قد يدعى فى بعض المجازات عدم استعمال اللفظ فى غير معناه بل فيه مع دعوى الاتحاد بينه وبين المعنى المجازى فاذا قال القائل جائنى اسد مريداً به الرجل الشجاع فمعناه جائنى الحيوان المعهود وهو هذا الرجل فالشك فى المجازية (ح) يرجع الى الشك فى انه هل اراد المعنى المجازى بدعوى الاتحاد ام لا؟ فيبنى العقلاء (ح) على عدم تحقق الادعاء ويسمى هذا باصالة عدم الادعاء.

الثانى: انه هل يبنى العقلاء على ارادة الحقيقة او العموم او غيرهما ابتداء من غير توسيط شىء آخر او هم يبنون ابتداء على عدم وجود قرينة مانعة عن ارادة الحقيقة فيبنون بواسطته على تلك الامور فيكون مرجع تلك الاصول حقيقة الى اصالة عدم القرينة؛ قولان مشهوران بين الاصحاب، وهذا الخلاف هو المراد من قولهم ان حجية الظواهر هل هى من جهة اصالة الحقيقة او من جهة اصالة عدم القرينة؟ وتظهر الثمرة

بينهما فيما اذا شك في ارادة الظاهر مع العلم بعدم وجود القرينة فانه بناء على الاول يكون الظاهر حجة وبناء على الثاني لامعنى لاصالة عدم القرينة مع العلم بعدمها.

الثاني: تقسيمه الى الاصل الشرعي والاصل العقلي

اما الاول: فكل حكم ظاهري كان مجعولا من ناحية الشارع فهو اصل شرعي، كالاستصحاب الشرعي والبرائة الشرعية واصالة الطهارة والصحة ونحوها.

واما الثاني: فكلما كان بحكم العقل وبناء العقلاء فهو اصل عقلي؛ كاصالة البرائة العقلية واصالة التخيير والاحتياط وجميع الاصول الجارية في باب الالفاظ كما ذكرنا.

الثالث: تقسيمه الى الاصل المحرز والاصل غير محرز

قد عرفت ان معنى الاصل هو الحكم المجعول للجاهل بالواقع الذي ليس له اليه طريق، وحينئذ فان لوحظ في جعل تلك الاحكام حال الواقع وكان لسان الدليل جعل الاحكام المماثلة له سمي ذلك اصلا محرزاً، وهذا كالاستصحاب واصالة الصحة وقاعدة الفراغ والتجاوز، ففي استصحاب حيوة زيد مثلا يحكم بترتيب آثار الحيوة ويكون الحكم المذكور مماثلا للواقع فكانه محرز له ولذا سمي بالاصل المحرز.

وان لم يلاحظ ذلك بل كان المجعول حكماً ظاهرياً مستقلا بلا لحاظ كون المجعول مما يماثل الواقع سمي اصلا غير محرز، كالبرائة والتخيير ونحوهما فان حكم الشارع بالاباحة في مشكوك الحرمة ليس بلسان ترتيب حكم الواقع بل هو حكم ظاهري مستقل.

الرابع: تقسيمه الى الاصل المثبت وغير المثبت.

توضيحه: ان كل موضوع له اثر شرعي لابد في ترتيب اثره عليه من احراز ذلك الموضوع بالقطع او بامارة معتبرة او باصل عملي، فان احرز بالقطع فلا اشكال ولا كلام في لزوم ترتيب آثار نفس ذلك الموضوع و آثار جوانبه.

بيانه ان الشيء يتصور له جوانب اربعة: اللازم والملزوم والملازم والمقارن؛ فحيوة زيد ملزوم وتنفسه وتغذيه وتلبسه ونبات لحيته لوازم عقلية وعادية والتنفس بالنسبة الى نبات اللحية ملازم، وفيما لو حصل العلم الاجمالى بموت زيد وعمر وفوت كل منهما بالقياس الى حيوة الآخر مقارن، ثم انه لاشكال فى ان القطع بالشيء مستلزم للقطع بتحقق جميع لوازمه، فحينئذ اذا كانت تلك الجوانب لها آثار شرعية فلا اشكال فى لزوم ترتيب آثارها عند القطع باصل الشيء لان الجوانب ايضاً تكون محرزة بالوجدان كنفس الشيء.

واما لو لم يحصل القطع وكان حيوة زيد مثلا مشكوكةً فمن الواضح ان الجوانب ايضاً تكون مشكوكة بالوجدان، اذ كما ان القطع بالملزوم مستلزم للقطع باللازم فكذلك الشك فيه مستلزم للشك فيه، فاذا فرضنا قيام امارة معتبرة على الشيء كاخبار البينة عن حيوة زيد فلا اشكال فى لزوم ترتيب آثار نفس الحيوة من حرمة التصرف فى ماله وحرمة تزويج زوجته ووجوب الانفاق عليه فانه معنى تصديق البينة فى اخبارها، واما الا ثار الشرعية المترتبة على الجوانب كما اذا كان ناذراً للتصدق بدرهم لو كان زيد متنفساً وبدينار لو كان متلبساً او اذا نبت له لحية فالظاهر ايضاً وجوب ترتيب تلك الا ثار بمجرد قيام البينة على حيوة زيد ا ذ لا اشكال فى ان اخبار العادل بالحيوة كما انه حاك عن نفس الحيوة بالمطابقة حاك عن الجوانب بالملازمة والشارع كما امر بالعمل على ما حكى عنه بالمطابقة امر بالعمل على ما حكى عنه بالملازمة فيجب ترتيب آثار الجميع وهذا معنى ما يقال ان مثبتات الامارة حجة، ومرادهم ان الامارة تثبت لوازم ما ادى ا ليه ايضاً وجوانبه فيجب ترتيب آثارها.

هذا حال الامارات واما الاصول العملية الجارية فى الموضوع عند عدم الامارة كاستصحاب حيوة زيد مثلا فهل يثبت بها نفس الحيوة ويجب ترتيب آثارها فقط او يثبت بها آثار المستصحب و آثار جوانبه كالامارة و جهان بل قولان:

اشهرهما انه لا يثبت به الآثار نفسها واما آثار الجوانب كما عرفت فلا تكاد تترتب باجراء الاستصحاب فى نفس الحيوة، فلو اريد اثبات تلك الا ثار فلابد من اجراء استصحاب آخر بالنسبة الى كل من الجوانب لو كان لها حالة سابقة وجودية؛

فاستصحاب الحيوة ينفع لترتيب حرمة التصرف فى ماله واما لزوم التصدق بدرهم او دينار فى المثال السابق فاثباته يحتاج الى اجراء الاستصحاب فى نفس التنفس والتلبس وهذا معنى ما اشتهر من ان الاصل المثبت غير حجة، ومرادهم ان الاصل الذى يراد به اثبات اللوازم للمستصحب ليترتب عليها آثارها لايكون بحجة.

فان قلت اذا حكم الشارع بحيوة زيد مثلا بالاستصحاب فلازمه ترتيب آثار التنفس والتلبس و نحوهما ايضاً اذ الملازمة بينهما واضحة عقلا وعادة فكيف يحكم بترتيب آثار الحيوة دون آثارها.

قلت المفروض ان اصل الحيوة ولوازمها كلها مشكوكة وجداناً وحكم الشارع بترتيب الا ثار تعبداً لم يثبت الا فى خصوص ما وقع مجرى الاستصحاب وهو الحيوة فالجوانب لم تحرز بعد بالقطع ولا بحكم تعبدى بترتيب آثارها.

الاصول

عرفوا المعنى الاصطلاحى لهذه الكلمة بتعاريف كثيرة:

والاولى: تعريفها بانها العلم بالقواعد الممهدة لرعاية الاحكام الشرعية الفرعية اثباتا او اسقاطا.

فخرج بالعلم بالقواعد علم الفقه فانه علم بنفس الاحكام الشرعية والوظائف العملية لا بالقواعد المعدة لكشف حالها.

وبعبارة اخرى هنا قواعد معينة مدونة قابلة لان يصل بها الباحث الى الاحكام الفرعية والوظائف العملية؛ فالعلم بتلك القواعد يسمى بعلم الاصول، والعلم بتلك الاحكام والوظائف يسمّى بعلم الفقه.

مثلا اذا وقع البحث عن خبر الثقة واثبتت له الحجية، سميت النتيجة مسئلة اصولية، والعلم بها علم الاصول، واذا جعلت تلك النتيجة كبرى لقياس مؤلف، فقيل وجوب الجمعة مما اخبر به الثقة وكلما اخبر به الثقة ثابت فالوجوب ثابت؛ سميت النتيجة مسئلة فقهية والعلم بها فقها واجتهادا.

وخرج بقيد الرعاية القواعد التى لم يكن تمهيدها لخصوص رعاية الاحكام كعلم اللغة والمنطق وغيرهما.

وخرج بالتقييد بالفرعية ماله دخل فى استخراج الاحكام الشرعية الاصولية كوجوب الاعتقاد بالمبدء تعالى والمعاد وسفرائه الى العباد.

ثم ان تلك القواعد اعم مما يوجب القطع بالحكم وغيره، ومن الشرعية والعقلية، ومن الامارات والاصول، ومن مثبتات الاحكام ومسقطاتها فيدخل فى التعريف حجيّة نصوص الكتاب والاخبار المتواترة وهى مفيدة للقطع، وحجيّة ظواهر الكتاب واخبار الاحاد وهى تفيدالظن ويدخل ايضا الحديث والاجماع والشهرة مثلا وهى امارات، والاستصحاب والبرائة والاحتياط وهى اصول عملية، ويدخل ايضا اخبار الاحاد والاستصحاب والبرائة النقلية وهى قواعد شرعية، والظن الانسدادى على الحكومة وقاعدة الملازمة والبرائة والاحتياط العقليين ونحوهما وهى قواعد عقلية؛ ويدخل ايضا كل امارة او اصل مثبت حكما من الاحكام وكلما ينفيه ويسقطه.

تنبيهان:

الاول: مقتضى التعريف المذكورانه ليس لهذا العلم موضوع معين معلوم المفهوم، بل هو القدر الجامع بين شتات موضوعات المسائل فبعد وقوع البحث عن خبر العدل وظاهر الكتاب والظن الأنسدادى واليقين بثبوت شيء والشك فى بقائه ونحوها ينتزع من تلك الموضوعات عنوان جامع يكون هو موضوع العلم وسياتي الكلام فى ذلك تحت عنوان الموضوع.

الثانى: مسائل هذا العلم عبارة عن النتائج الحاصلة من ابحاثه القابلة لان تقع كبرى كلية فى مقام الاستنباط كحجية الخبر والملازمة بين وجوب الشيء و وجوب مقدمته ولزوم ابقاء ما كان ونحوها وبذلك يعلم ان الغرض منه النيل الى هدف الاستنباط وتحصيل الاحكام الشرعية.

الاطراد وعدم الاطراد

اذا اطلق لفظ على معنى باعتبار لحاظ ملاك وخصوصية كاطلاق لفظ العالم على زيد باعتبار وصف العالمية واريدان يعلم ان هذا الاطلاق هل هو بنحو الحقيقة او المجاز فلابد من الاختبار؛ فان صح اطلاقه على كل شيء كان له ذلك الوصف كعمرو العالم وغيره يطلق على هذا المعنى الاطراد؛ اى شيوع استعمال اللفظ فى المصاديق الواجدة لملاك الاستعمال، ويجعل ذلك علامة علىٰ كون اللفظ حقيقة فى ذلك المعنى وان لم يصح الاطلاق كان ذلك علامة المجاز ويسمى بعدم الاطراد، كاستعمال لفظة اسد فى زيد باعتبار مشابهته بالاسد فانه لايصح استعماله فى كل شيء كان شبيها بالاسد فى شيء من الصفات وبشباهة ما من الشبه. فاللفظ هنا كلمة اسد والمستعمل فيه زيد والملاك والخصوصية هى الشباهة فى شيء من الصفات فمع وجود هذا الملاك فى فرد آخر كعمرو مثلا لا يصح الاستعمال وهو معنى عدم الاطراد وجعلوه قرينة على ان استعمال اسد فى زيد مجاز.

ولا يخفى عليك ان هذا البيان يتم لو كان المراد من الملاك اصل الشباهة بلالحاظ مصاديقها فان استعمال اسد فى زيد لشبه الشجاعة لا يصحح استعماله فى الحجر لشبه الصلابة او فى المعز لكثرة الشعر، واما لو كان الملاك فى الاستعمال نوعاً

مخصوصاً من العلائق وقسماً معينا من الشباهات كالشجاعة مثلا فيطرد الاستعمال هنا ايضاً؛ فكل حيوان كان له شجاعة مثل الاسد صح الاستعمال فلا يكون الاطراد من علائم الحقيقة.

الاقل والاكثر

(الاستقلاليان والارتباطيان)

هما فى الاصطلاح عبارة عن فعلين احدهما اقل من الاخر فى الكميـة ملحوظين فى مقام تعلق التكليف، فاذا علم بتوجه بعث اوزجر وشك فى انه تعلق بالقليل او الكثير تحقق عنـوان دوران الامر بين الاقل والاكثر وجرى الاختـلاف والبـحث فى انه هل يجب اتيـان بالاكثر او انه يكفى الاقل ايضا، او انـه هـل يحرم اتيان بالاكثر فقط او يحرم الاقل ايضا.

ثم ان مـعنى الاستـقلاليين كـون اتيـان الاقل على فـرض تعـلق الحـكـم بالاكثر فى الواقع، مجزياً بمقدار الاقل وامتثـالاً فى الشبهة الوجوبيـة وعصياناً بمقـداره ومخالفة فى الشبهة التحريمية، بخلاف الارتبـاطيين فانه لو كان التكليف متعلقاً بالاكثر فى الواقع لكان اتيان الاقل لغواً وفاسداً لاطاعة فيه ولا مخالفة كما سيظهر من امثلة الباب.

وبعبارة اخرى التكليف فى الاستقلاليين متعدد، فالمكلف يعلم بوجود تكليف او تكليفين مـثلا ويشك فى وجود مازاد عـنه، بخلاف الارتبـاطيين فان التكـليف فيهما واحد لاشك فيه وانمـا الشك فى انه متعـلق بالاقل او بالاكثر، ومن هنا قالوا ان مرجع الشك فى الاستقلاليين الى الشك فى الـتكليف وفى الارتباطبين الى الشك فى المكلف به.

اذا عرفت ذلك فاعلم ان الاقل والاكثر اما ان يكونا استقلاليين او ارتباطيين وعلى كلا التقديرين فاما ان يلاحظا فى الشبهة الوجوبية او فى الشبهة التحريمية.

فهنا صور اربع:

الاولى: الاقل والاكثر الاستقلاليان فى الشبهة الوجوبية ومثاله ما اذا علم المكلف بفوات صلوات منه وشك فى عددها وانها ثلث او اربع، فهو عالم بتعلق الوجوب وشاك فى وجوب القليل او الكثير؛ وكذا اذا علم بان عليه دين لزيد وشك فى انه درهم او درهمان.

فذهب الاكثر فيه الى وجوب اتيان الاقل واجراء اصالة البرائة عن الاكثر؛ اذ قد عرفت ان الشك هنا يرجع الى الشك في التكليف المستقل بالنسبة الى ما زاد عن الاقل فتجرى البرائة.

الثانية: الاقل والاكثر الاستقلاليان فى الشبهة التحريمية، ومثاله ما اذا علم الجنب او الحايض بحرمة قرائة العزائم وشك فى ان المحرم خصوص آية السجدة او جميع اجزاء السورة فيقول ان التكليف بالاقل معلوم ومازاد منه مشكوك يجرى فيه اصالة البرائة.

الثالثة: الاقل والاكثر الارتباطيان فى الشبهة الوجوبية وهذا القسم هو المهم المقصود بالبحث للاصوليين والاختلاف بينهم فيه كثير ويسمونه تارة بالاقل والاكثر الارتباطيين، واخرى بالشك فى جزئية شىء للمأمور به او شرطيته له. مثاله ما لو علم بتكليف وجوبى وشك فى انه تعلق بالصلوة مع السورة او بالصلوة بلاشرط السورة فالتكليف معلوم ومتعلقه مردد بين الاقل والاكثر فيرجع هذا الشك الى الشك فى جزئية السورة للصلوة وعدمها.

والاقوال فيه ثلاثة:

احدها: جريان البرائة العقلية والنقلية بالنسبة الى تعلق التكليف بالاكثر.

فيقال الاصل عدم تعلق الوجوب بالصلوة المركبة من السورة مثلا واما تعلقه بالاقل فهو معلوم لا مورد للبرائة فيه او جريان حديث الرفع وغيره بالنسبة الى الحكم الوضعى اعنى جزئية المشكوك واليه ذهب الشيخ (ره) فى رسائله.

ثانيها: جريان البرائة الشرعية فى الجزئية ورفعها بادلة البرائة الشرعية دون البرائة

العقلية، بل المورد بحسب العقل من موارد الاحتياط وهذا مذهب صاحب الكفاية (قده).

ثالثها: عدم جريانها مطلقاً بل لزوم الاحتياط باتيان الاكثر، ويظهر هذا من كلمات بعض المتأخرين وربما ينسب الى بعض المتقدمين ايضاً.

الرابعة: الاقل والاكثر الارتباطيان فى الشبهة التحريمية؛ مثاله ما اذا علمنا بحرمة تصوير ذوات الارواح نقشاً او تجسيماً وشككنا فى ان الحرام هل هو نقش تمام الصورة او ان البعض ايضاً كذلك فالحرمة معلومة والشك انما هو فى تعلقها بالاقل او بالاكثر وحكم الارتباطيين فى هذه الشبهة يباين حكم الارتباطيين فى الوجوبية، فالاكثر هنا معلوم الحرمة والاقل مشكوك تجرى فيه البرائة كما ان الاكثر كان هناك مشكوكاً والاقل معلوم الوجوب.

الامارة

(اى الطريق المجعول فى حق الجاهل بالواقع)

المجعول فى حق الجاهل بالواقع ان كان له كاشفية ذاتية عن الواقع ناقصة وناظرية وحكاية ولو نوعية واعتبره الشارع بلحاظ كشفه ونظره يسمى ذلك دليلا وامارة، والافاصلا كماتقدم وقد يطلق على المجعول لكشف حال الاحكام الدليل وعلى المعتبر لبيان حال الموضوعات الامارة.

فقوام امارية الامارة بامرين: احدهما: وجود كاشفية ناقصة فيها بالذات. والثانى: كون امضائها بنحو تتميم كشفها وامضاء طريقيتها.

مثلا اذا اخبر العادل بوجوب الجمعة او حرمة العصير فقوله حاك عن الواقع ظناً وبعد ورودادلة تدل على وجوب تصديقه والعمل على طبقه يصير قوله دليلا اجتهادياً وامارة على الاحكام ومثل ذلك الظن الانسدادى والاجماع المنقول والشهرة فى الفتوى على القول بحجيتها.

واذا قامت البينة على كون المال المعين ملكاً لزيد كان ذلك دليلا وامارة فى الموضوعات ويجب ترتيب آثار المخبر به بواسطة اخبارها.

تنبيهات:

الاول: ان المعتبر للدليل ان كان هو الشارع يسمى ذلك دليلا شرعياً وامارة شرعية كخبر العدل والثقة والظن الانسدادى على الكشف، وان كان هو العقل يسمى دليلا عقلياً وامارة عقلية كالظن الانسدادى على الحكومة فراجع عنوان الحكومة.

الثانى: ان الدليل الشرعى قد يكون هو جعل الحجية له من الشارع جعلا بدئياً من غير سبق عمل عليه من العقلاء فيقال انه دليل شرعى تأسيسى، وان كان مع عمل العقلاء بذلك والشارع امضى عملهم ولو بالسكوت وعدم نهيهم عنه فيقال انه دليل امضائى؛ وجل الادلة لو لم يكن كلها امضائية رخص الشارع فيها العمل بما عليه العقلاء.

الثالث: ان وجه تقييد الدليل بالاجتهادى احياناً بملاحظة ماقيل فى تعريف الاجتهاد؛ فانهم عرفوا الاجتهاد بانه استفراغ الوسع وبذل الجهد فى تحصيل الاحكام الواقعية فالمجتهد هو الطالب للاحكام الواقعية كما ان الدليل هوالحاكى عن تلك الاحكام فناسب ان ينسب هذا النحو من الدليل اليه.

الرابع: ان افراد الامارة المعتبرة فى الاحكام قليلة جداً فالذى تسلمه الجل لو لا الكل هو خبر العدل او الثقة وحكم العقل.

واما الاجماع المنقول وبعض مصاديق المحصل والشهرة فى الفتوى والظن الانسدادى ونحوها فيمكن دعوى الشهرة من المتأخرين على عدم حجيتها.

واما ادلة الموضوعات فهى كثيرة عمدتها البينة اعنى اخبار العدلين فمازاد.

ومنها: اخبارذى اليد بالطهارة والنجاسة والملكية والكرية ونحوها.

ومنها: اخبارالمرئة فى بعض الموارد.

ومنها: الامورالمختصة بهن كالطهر والحيض والعدة ونحوها.

ومنها: اخبارالعدل مع انضمام اليمين.

ومنها: اخبارالصبيان فى القتل.

ومنها: اخبار الشخص فيما لا يعرف الا من قبله كعلمه وجهله ونحوهما.

ومنها: اليد المثبتة للملكية بناء على كونها امارة.

الخامس: قد ظهر مما ذكرنا ان قول العدل الواحد حجة فی الاحكام دون الموضوعات الافی الجملة والوجه فی ذلك الاستظهار من الروايات.

ثم ان البحث عن كون حجية الامارات بنحو السببية او الطريقية سيجیء انشاءالله تحت عنوان السببية.

الامتثال

هوعبارة عن موافقة التكليف خارجاً والجرى على وفقه عملا بعثاً كان التكليف او زجراً، اكيداً كان او ضعيفاً، وله مراتب اربع:

الاولى: الامتثال التفصيلى وهواتيان متعلق التكليف مع احراز انه متعلقه بعينه، والاحراز قد يكون علميا كما اذا كان احرازنفس العمل او اجزائه وشرائطه بالعلم الوجدانى، فاذا علم المكلف بان الواجب هو الظهر دون الجمعة فاتى به كان هذا امتثالا تفصيلياً علمياً، وهكذا العلم بالقبلة والطهارة وغيرهما، وقد يكون ظنياً بالظن المعتبر كما لو كان احراز اصل العمل او كيفياته بدليل معتبر او اصل كذلك؛ فاذا أدت الامارة اوالاصل الى وجوب الظهر او جزئية السورة او تعيين القبلة مثلا وعمل المكلف على طبقها كان ذلك امتثالا تفصيلياً ظنياً ومنه العمل على طبق الظن الانسدادى على الحكومة والكشف.

الثانية: الامتثال العلمى الاجمالى كالاحتياط فى اطراف الشبهة المحصورة الوجوبية منها والتحريمية، فبعد حصول العلم الاجمالى بوجوب الجمعة اوالظهر كان الا تيان بهما امتثالا علمياً اجمالياً ومثله ترك الانائين المشتبهين.

الثالثة: الامتثال الظنى بظن غير معتبر كاتيان الصلوة الى القبلة المظنونة مع

امكان الاحراز العلمی.

الرابعة: الامتثال الاحتمالی کاتیان احد اطراف الشبهة المحصورة فی الوجوبیة وترك احدها فی التحریمیة.

تنبیه:

لا اشکال فی عدم کفایة الامتثال الاحتمالی مع امکان الامتثال الظنی ولا الظنی مع امکان الامتثال العلمی واما جواز الاکتفاء بالعلمی الاجمالی مع امکان الاحراز التفصیلی بقسمیه ففیه اختلاف بین الاعلام.

الامر

هوفى اللغة موضوع لمعان كثيرة وفى هذا الاصطلاح عبارة عن الطلب الانشائى، والتقييد بالانشائى لاخراج الطلب الحقيق الذى هو الارادة القلبية فلا يطلق عليها الامر الامجازا.

وهل يعتبر فى الطلب الذى هو معنى الامر ان يكون اكيداً ينتزع عنه الوجوب فالطلب الضعيف المنتزع عنه الاستحباب ليس بامر حقيقة، او يعتبر فيه كونه صادراً من العالى فالصادر من المساوى والدانى ليس بامر؛ او يعتبر فيه كون الطالب مستعلياً مرتفعاً وان لم يكن عالياً فالصادر من المتواضع الخافض جناحه ليس بامر، او يعتبر فيه احد الامرين اما كون الطالب عالياً ولو طلب بخفض الجناح او كونه مستعليا ولو لم يكن عالياً فالصادر من غير العالى بخفض الجناح ليس بامر وجوه بل اقوال.

وينقسم الامر بتقسيمات:

منها: تقسيمه الى الامر المولوى والامر الارشادى.

فالاول: هو البعث والطلب الحقيق لمصلحة موجودة فى متعلقه غالباً بحيث يحكم

العقل بترتب استحقاق المثوبة على موافقته والعقوبة على مخالفته مضافاً الى مصلحة الفعل المطلوب؛ كغالب الاوامر الواقعة فى الكتاب والسنة فاذا امر المولى بالصلوة والصيام وحصل من العبد امتثال ذلك الامر ترتب عليه امران: احدهما: حصول غرض المولى من امره وهو نيل العبد الى المصالح الموجودة فى الصلوة والصيام، وثانيهما: حكم العقل باستحقاقه للجزاء والمثوبة بواسطة حصول الطاعة منه.

والثانى: هو البعث الصورى الذى ليس بطلب وامر حقيقة بل ليس بالدقة الا اخباراً عن مصلحة الفعل وارشاداً وهداية الى فعل ذى صلاح بحيث لا يترتب لدى العرف والعقلاء على موافقته الا الوصول الى مصلحة العمل المرشد اليه وعلى مخالفته الافوت تلك المصلحة، فقوله تعالى: «اطيعوا الله واطيعوا الرسول» بعث الى اطاعة الاوامر الصادرة منه تعالى فهو امر بالصلوة والزكوة والحج ونحوها فيجتمع حينئذ فى الواجبات والمستحبات امران، امرها الاولى من قوله صل وصم وحج وغيرها، وامرها الثانوي بواسطة انطباق عنوان الاطاعة عليها، فلصلوة الظهر مثلا امر بعنوان انّها ظهر وامر بعنوان انها اطاعة للامر الاول والاول حقيقى مولوى كما ذكرنا والثانى ارشادى يهدى الى المصلحة الثابتة فى متعلقه وهو الاطاعة باتيانه، فحينئذ اذا اتى العبد بالظهر لم يترتب على موافقة امرها الثانوى الانفس ما فى الاطاعة مع قطع النظر عن هذا الامر وهو درك مصلحة الظهر وثواب اطاعة الامر المولوى، لا انه يستحق جزاء للامر الاول وجزاء ومثوبة للامرالثانى، ولو خالف ولم يأت بها لم يترتب عليها ايضاً الافوت مصالح الظهر وترتب عقاب الامر الاول لا ان هنا عقابين احدهما للامر الاول والثانى للامر الثانى وهكذا سائر موارد الارشاد.

ثم ان تعيين كون الامر مولوياً او ارشادياً وتشخيص مواردهما موكول الى حكم العقل ونظر اهل الفن وقد اختلفت كلماتهم فى ذلك فقال بعضهم ان كل مورد يكون للعقل فيه حكم بالاستقلال فالحكم الوارد فيه حكم ارشادى كقبح الظلم وحسن الاحسان، وقال آخرون ان كل مورد يلزم من اعمال المولوية فيه اللغوية فهو مورد الارشاد، وذهبت عدة ثالثة الى ان كل مورد يلزم من جعل الامر المولوى محذور عقلى

كالدور والتسلسل **فهو** مورد الارشاد كالاوامر الاطاعة فانها لوكانت مولوية لزم حصول اطاعة اخرى لها وحدوث امر جديد وهكذا فيتسلسل.

ومنها: تقسيمه الى التعبدى والتوصلى والى النفسى والغيرى والى التعيينى والتخييرى والى العينى والكفائى ويأتى جميع ذلك انشاءالله تحت عنوان الوجوب.

الامر بالشيء يقتضى النهى عن ضده ام لا؟

من الابحاث الراجعة الى الامر بحثهم عن ان الامر بالشيء هل يقتضى النهى عن ضده ام لا؟

وبيانه انه اذا تعلق امر المولى بفعل من الافعال كازالة النجاسة عن المسجد، فلامحالة يتصور له ضد او اضداد يعاند وجوده وينافى تحققه، وجوديا كان المعاند كالصلوة والاكل والنوم، او عدميا كترك ذلك الفعل.

فوقع البحث (ح) فى انه هل يكون للامر الدال على وجوب فعل بالمطابقة دلالة على النهى عن تلك المعاندات ام لا؟.

واوجز البيان فى المقام ان نقول انه لا بأس بالقول بدلالة الامر بالشيء على النهى عن المعاند العدمى وهو ترك المأمور به بالملازمة العقلية فان ايجاب الازالة مثلا يلازم عقلا عدم رضا الآمر بتركها ومبغوضية ذلك الترك .

واما الاضداد الوجودية ففيها وجهان:

احدهما: دلالته على النهى عنها بتخيل ان ترك الاضداد مقدمة لفعل المأمور به؛ فيترشح من الطلب المتعلق بالفعل طلب غيرى متعلق بترك الاضداد وهو معنى النهى عنه.

او بتخيل ان فعل المأمور به وترك الاضداد متلازمان والامر باحد المتلازمين يستلزم الامر بالملازم الاخر فطلب الفعل يستلزم طلب ترك ضده وهو معنى النهى عنه.

وثانيها: عدم الدلالة لان وجود المأمور به وعدم الضد امران متقارنان فى الوجود لا علية لاحدهما الاخر ولا توقف، بل كل منهما معلول لعلة مستقلة، فالمكلف الداخل فى المسجد اذا قصد الازالة ولم يقصد الصلوة او النوم، يكون قصده للازالة علة لحصول الازالة وعدم قصده للصلوة علة لعدم الصلوة اذ يكفى فى عدم الشىء عدم تحقق علة وجوده، فالمأمور به معلول لعلة؛ وترك الضد معلول لعلة اخرى وحيث لاعلية بينهما فلا توقف ولا تقدم، فان توقف شىء على شىء فرع كون الثانى من اجزاء علة الاول.

نعم هما متلازمان فى التحقق والوجود الا ان طلب احد المتلازمين لايستلزم طلب الاخر بل غاية الامر عدم جعل حكم له يخالف حكم ملازمه.

اذا فلا يدل الامر بالشىء على النهى عن اضداده الوجودية.

ثم ان ثمرة هذه المسئلة حرمة الاضداد الوجودية على الاقتضاء وعدمها على العدم وتنتج الحرمة بطلان الضد اذا كان عبادة كما فى المثال.

الامكان والوجوب والامتناع

ينقسم الامكان الى الذاتى والوقوعى وينقسم كل من الوجوب والامتناع الى الذاتى والغيرى والوقوعى ويعرف حقيقة كل منها ونسبته مع صاحبه فى ضمن مثاله فنقول:

الاول: الامكان الذاتى وهو كون الشىء بحيث ليس فى ذاته اقتضاء للوجود ولا للعدم بل رجحان كل من وجوده وعدمه يحتاج الى علة وان كان يكفى فى طرف عدمه عدم علة الوجود، وهذا كجميع الممكنات الموجودة والمعدومة، فالفلك والشمس والقمر والفرس والنجم والشجر ممكنات اقتضت ارادة الله تعالى وجودها والانسان الذى له الف رأس ممكن لم يرد الواجب تعالى وجوده.

الثانى: الامكان الوقوعى وهو كون الشىء بحيث لا يستلزم وجوده وعدمه و وقوعه ولا وقوعه محذورا عقلياً كاجتماع النقيضين والضدين والخلف والقبح على الحكيم ونحوها، ومثاله غالب الحركات والافعال الصادرة منا والنسبة بين هذا الامكان وسابقه عموم مطلق، فكل ممكن وقوعى ممكن ذاتى ولا عكس لانه قد يكون الممكن الذاتى واجباً وقوعياً او ممتنعاً وقوعياً كما ستعرف؛ فالامكان الذاتى اعم من الامكان الوقوعى.

الثالث: الوجوب الذاتى وهو كون الشىء بحيث يقتضى الوجود لذاته اقتضاء

حتمياً ويحكم العقل بمجرد تصور ذاته بانه لابدله من الوجود ويمتنع في حقه العدم، وهذا المعنى منحصر المصداق في ذات الله تعالى فهو الواجب لذاته دون غيره.

الرابع: الوجوب الغيري وهو وجود علة الشيء وتحققها خارجاً، فيطلق على الشيء حينئذ انه واجب غيري؛ اما وجوبه فلانه لا يمكن ان لا يوجد مع فرض وجود علته التامة واما كونه غيرياً فلان المقتضي لوجوده ليس نفس ذاته بل وجود علته والنسبة بينه وبين الواجب الذاتي هي التباين.

الخامس: الوجوب الوقوعي وهو كون الشيء بحيث يلزم من عدم وجوده محذور عقلي ويستلزم عدمه امراً باطلا او محالا عقلياً وان كان ممكناً ذاتا، وذلك كالمعلول الصادر من العلة الواجبة لذاتها والاثار اللازمة للواجب بالذات، فكل موجود خلقه الله تعالى لاقتضاء ذاته وصفاته تعالى خلقه وايجاده من العقل والروح والنور والماء ونحوها فهو واجب وقوعي، اذ يلزم من عدمه عدم ذات الواجب وصفاته وهو خلف محال، والنسبة بينه وبين الوجوب الغيري عموم من وجه فمادة الافتراق من الغيري افعال العباد ومعلولات الممكنات غالباً اذ لا يلزم من عدم فعلنا الاعدم ارادتنا التي هي علة ولا محذور فيه، ومادة الافتراق من الواجب الوقوعي ذات الباري تعالى فانه كما هو واجب ذاتي واجب وقوعي ايضاً اذ يلزم من عدمه الخلف وعدم كونه واجب الوجود، ومادة الاجتماع المعلول الاول الصادر من الله تعالى فانه واجب وقوعي وواجب غيري، ومنه تعرف النسبة بين الواجب الذاتي والوقوعي ايضاً فان الاول اخص من الثاني اذ كل واجب ذاتي واجب وقوعي وليس كل وقوعي ذاتياً.

السادس: الامتناع الذاتي وهو كون الشيء بحيث يقتضي بذاته العدم اقتضاء حتمياً ويحكم العقل بمجرد تصوره انه ممتنع الوجود كشريك الباري واجتماع النقيضين والضدين وتقدم الشيء على نفسه وصدور القبيح من الحكيم كما قيل.

السابع: الامتناع الغيري وهو عدم تحقق علة الشيء، فكل شيء لم يوجد علته التامة يطلق عليه انه ممتنع غيري؛ اما امتناعه فلعدم امكان الشيء بلا علة واما كونه غيريا فلان عدمه ليس لاقتضاء ذاته بل لعدم علة وجوده.

ومثاله غالب الممكنات فاذا لم يصدر منك الاكل والشرب والنوم في وقت معين

مثلا صدق عليها انها ممتنعات غيرية.

والنسبة بينه وبين الممتنع الذاتى عموم مطلق اذ كل ممتنع ذاتى ممتنع غيرى فانه لا يعقل تحقق علة للممتنع الذاتى فيكون ممتنعاً غيرياً ايضاً وليس كل ممتنع غيرى ممتنعاً ذاتياً كالممكنات غيرالموجودة فالذاتى اخص من الغيرى.

الثامن: الامتناع الوقوعى وهو كون الشىء بحيث يلزم من وقوعه باطل ومحال وان لم يكن ذاتاً بمحال، وذلك كصدور معلول واحد عن علتين مستقلتين فالحرارة المحدودة المعينة فى ماء مثلا لا يمكن صدورها عن النار والشمس على الاستقلال، فهى وان كانت بنفسها ممكنة الا ان صدورها عن علتين مستقلتين ممتنع لاستلزامه صدور الواحد عن اثنين مع ان المشهور انه لا يصدر الواحد الاعن الواحد، وهذا اخص من الممتنع الغيرى فكل ممتنع وقوعى ممتنع غيرى اذ لا يعقل وجود العلة للممتنع الوقوعى فيكون غيرياً ايضاً وليس كل غيرى وقوعياً اذ غالب ما لم يوجد علته ممتنع غيرى مع عدم لزوم محذور من وجوده.

الانحلال

استعمال هذا العنوان فى علم الاصول يقع فى موارد:

منها: مورد وجود العلم الاجمالى بالتكليف ا لمنجز، وينقسم بهذا الاطلاق الى الانحلال الحقيقى والانحلال الحكمى.

بيان ذلك انه اذا حصل للمكلف علم اجمالى بوجوب احد الشيئين او الاشياء مثلا ثم حصل له الاحراز التفصيلى بالنسبة الى بعض الاطراف بان انكشف له ان المعلوم بالاجمال هو هذا دون ذاك وزال العلم الاول وتحقق علم تفصيلى بالواجب او الحرام سمى زوال الاول وحدوث الثانى انحلالا.

مثلا اذا علم المكلف اجمالا بوجوب الظهر او الجمعة ثم علم على التفصيل بان الواجب هو الظهر دون الجمعة او علم اولا بخمرية ما فى احد الانائين ثم علم تفصيلا بان الخمر فى هذا الاناء دون ذاك يقال حينئذ انه قد انحل العلم الاجمالى.

هذا هو الانحلال الحقيقى وفى حكمه ماسموه بانحلال الحكمى، مثاله ما اذا قام دليل معتبر على تعيين المعلوم بالاجمال من دون حصول العلم على طبقه كما اذا اخبر العادل بان الواجب هو الظهر لا الجمعة او قامت البينة على ان الخمر هى ما فى هذا الاناء دون ذاك ، فيجوز حينئذ الاخذ بمفاد ذاك الدليل وترتيب حكم الواقع عليه

وترك الاحتيـاط فى الطـرف الاخـر وسـمى ذلك بالانحـلال الحكمى لانـه فى حـكم الانحلال الحقـيق فى جواز اخذ مؤديـه وطرح الآخر بـلا ترتب عقـاب على المكلـف ولو كان الدليل مخطئاً عن الواقع.

تنبيه:

العلـم التـفصيلى الطارى بـعـد الـعلم الاجمـالى يـتصـور على صور بعضهـا مـوجب للانحلال قطعاً و بعضها غير موجب له على المشهور و بعضها مختلف فيه.

فالاول: هو ما لو عـلم انطباق المعـلوم بالاجمال على المعـلوم بالتفصـيل كما اذا علم تفصيلا بان المغصوب الموجود فى البين هو ما في هذا الاناء دون ذاك .

والثانى: ما اذا كان المعلوم بالتفصيل تكليفاً حادثاً او عنواناً آخر غير عنوان المعلوم بـالاجمال كما اذا علـم اجمالا بغصبـية احد الانـائين ثم وقع قطرة من البول فى احدهما المعين او علم اجمالا بالغصبية ثم علم تفصيلا بكون هذا الاناء نجساً من اول الامرو ان احتمل الانطباق فى كلتا الصورتين.

والـثـالـث: ما اذا احتمـل وحـدة الـتكليف واتحـاد الـعنوانين كما اذا علم اجمالا بـخمريـة احد الانائين ثم عـلم بنجـاسة احدهمـا المعين مع احتـمال ان يكـون نجاسته لكونه هوالخمر، او عـلم اجمالا بنجاسة احـدهما ثم علم تفصيلا بـان هذا الاناء خمر؛ او علم بحرمة احدهما اجمالا ثم علم بحرمة هذا ولم يعلم وجه الحرمة فى متعلق العلمين، ففى المثال الاول عنوان المعلوم بالاجمال معلوم دون عنوان المعلوم بالتفصيل وفى الثانى الامر بـالعكس وفى الـثـالـث كـلا الـعنوانين مجـهـولان، وفى هـذه المـوارد وقـع الاشـكال والاختلاف فى الانحلال وعدمه فراجع المطولات.

ومنها: مورد انحلال الحكـم التكليفى المنشأ بانشاء واحد الى احكام كثيرة مستقلة فاذا قال المـولى اكرم كل عالم، فـالانشاء فى هذا الـكلام وان كان واحدا الا انه ينـحل لدى العـقل والـعرف الى انشائـات كثـيرة واحكـام مستـقلة شتى بعدد افـراد الموضوع ومصاديقه، فكان المولى انشـألاكرام كل فرد وجوبا مستـقلا بانشاء مستقل فلكل منها

امتثال مستقل وعصيان كذلك وكذا اذا قال حرمت عليك الكذب.

ومنها: مورد انحلال الحكم التكليفى المنشأ بانشاء واحد الى ابعاض كثيرة، وذلك فى الحكم الوحدانى المتعلق بموضوع مركب ذي اجزاء، فاذاورد تجب صلوة الصبح او يحرم تصوير ذوات الارواح، كان الوجوب المترتب على الصلوة امراً وحدانيا بسيطا منبسطا على اجزاء العمل المركب؛ فللوجوب وحدة حقيقية وتعدد اعتبارى باعتبار ابعاضه؛ ولمتعلقه تركب حقيقى و وحدة اعتبارية باعتبار اجتماعه تحت طلب المولى، فيقال (ح) ان الحكم الواحد منحل الى اجزاء المركب وتعلق بكل جزء منه حصة من الامر ويطلق على تلك الحصة الامر النفسى الضمنى، وبهذا الاعتبار تجرى البرائة فى الاقل والاكثر اذ يرجع الشك فى جزئية شيء للمأمور به الى الشك فى تعلق ذلك الامر الضمنى به والاصل عدم تعلقه وكذلك الكلام فى الحرمة من حيث انبساطها على اجزاء الحرام لا فى اجراء البرائة عند الشك كما تقدم فى آخر عنوان الاقل والاكثر.

ومنها: مورد انحلال الحكم الوضعى المنشأ بانشاء واحد احكام وضعية مستقلة او ابعاض عديدة غير مستقلة، فلو قال البايع بعد تعيين قيمة كل واحد من الاجناس المختلفة مريداً لايقاع بيع مستقل على كل واحد منها، بعت هذه الاشياء بما عينته لها من القيمة انحل التمليك والبيع الواحد الى تمليكات كثيرة و بيوع مستقلة لكل واحد منها حكمه من اللزوم والجواز وطروالخيار وعروض الفسخ والاقالة، ولو قال بعت هذه الدار مثلا انحل البيع الواحد الى ابعاض كثيرة وتمليكات ضمنية فكل جزء من الدار مبيع ضمنا وجزءً من بيع المجموع، وبهذا الاعتبار قد ينحل ذلك بظهور بعض المبيع مستحقا للغير ويحصل تبعض الصفقة فهذا من انحلال الحكم الوضعى اعنى الملكية الى ابعاض كثيرة.

الانشائی والاعتباری والانتزاعی

قسموا الامور المتصورة للانسان، الى المتأصل وغير المتأصل والثانی الى الانشائی ويرادفه الاعتباری والى الانتزاعی.

فالمتأصل، هو ما له وجود حقيقی فی عالم التكوين معلول عن علل خاصة تكوينية ولا توجد بانشائه باللفظ ولا بقصده وارادته؛ كالاعيان الخارجية واوصافها المقولية المتأصلة.

واما **الانشائی او الاعتباری، فهی** الامور المفروضة المقدرة القابلة للوجود فی وعاء الفرض وعالم الاعتبار بمجرد الجعل والانشاء بلفظ او غير لفظ يعتبر لها اهل العرف والعقلاء بعد تحقق عللها نحواً من الوجود يكون منشأ للآثار وموضوعاً للاحكام.

واما **الانتزاعی** فقد يظهر من عدة ترادفه مع الاعتباری، وقد يفرق بينه وبين سابقيه بان الامر المتاصل له وجود حقيقی وثبات فی عالم التكوين، والامر الاعتباری له تقرر وثبات فی عالم الاعتبار فيراه العقلاء امراً متحققا منشأ للا ثار، واما الانتزاعی فلا تقرر له بنفسه فی ای وعاء، ولا يراه العقلاء امرا متحققا موضوعا لحكم واثر؛ وانما الوجود والتقرر لمنشأ انتزاعه؛ وذلك كالكليات المنتزعة عن الاعيان الخارجية كان انتزاعها عن مقام الذات او عن مرحلة اتصافها باحدى المقولات كالامكان والوجوب

والفوقية والتحتية والمحاذاة ونحوها، فهی امور تصورية تفترق عن المتاصل فی انها لا تاصل لها ولا وجود وعن الاعتباری فی انها لا تقبل الجعل والانشاء بل هی تابعة لتحقق منشاء انتزاعها.

فرعان يتعلقان بالاعتباری:

الاول: المعتبر الذی بيده الجعل والانشاء قد يكون هو الشارع وقد يكون اهل العرف والعقلاء؛ والنظر منهما قد يختلف فی اعتبار شیء وقد يأتلف؛ فربما يعتبر الشارع امراً اعتباريا فی مورد لا يعتبره فيه العقلاء واهل العرف كملكية مال الميت لبعض الوراث وملكية الحبوة للولد الاكبر والزكوات والاخماس للفقراء والسادة والحدث الاكبر والاصغر علی قول ونجاسة بعض الاعيان وطهارة بعضها، وقد يعتبره العقلاء دون الشارع كملكية الخمر والخنزير و بعض الاعيان النجسة وتحقق الضمان لمتلفها والزوجية مع بعض المحارم، وموارد التوافق كثيرة.

الثانی: سبب الجعل ومنشأ الاعتبار تارة يكون امرا تكوينيا، واخری فعلا من الافعال الاختيارية، وثالثة فعلا غير اختياری؛ ورابعة لفظا من الالفاظ، وخامسة مجرد القصد والارادة وقد يتصور غير هذه فهيهنا اقسام:

اولها: كموت المورث و وقوع الصيد فی الحبالة وحصول الاحتلام والنوم؛ فهی اسباب تكوينية؛ والملكية والحدث الاكبر والاصغر امور اعتبارية تعتبر عند حصول تلك الاسباب.

ثانيها: كبيع المعاطاة وحيازة المباحات وصيد الوحوش والجماع والبول واتلاف مال الغير عدوانا ونحوها، فهی افعال اختيارية؛ والملكية والحدث والطهارة من الحدث والضمان وغيرها امور اعتبارية تعتبر عند تحقق تلك الافعال.

ثالثها: كاخذ اللقطة والاتلاف الخطائيّن والقتل بغير عمد ونحوها فهی افعال غير اختيارية وضمان العين او البدل و وجوب الكفارة واشتغال الذمة بدية المقتول امور اعتبارية تعتبر عند حصول تلك الافعال.

رابعها: كصيغ الاوامر والنواهی وسائر الكلمات الصادرة من الشارع مثلا المنشأ

بها الاحکام التکلیفیة والوضعیة فالاسباب الفاظ والاحکام امور اعتباریة منشأة بها، فینشأ الشارع بقوله من حاز شیئا ملکه او من قتل قتیلا فله سلبه ملکیة المحوز للحائز والسلب للقاتل.

وبقوله علی الید ما اخذت ضمان الآخذ، وبقوله فاذا قالت نعم فهی زوجتك زوجیة المرئة للعاقد، وبقوله جعلته حاکما او قاضیا منصب الحکومة والقضاوة للفقیه وبقوله ما ادی عنی فعنی یؤدی حجیة خبر الثقة وبقوله یا ابان اجلس فی المسجد وافت للناس حجیة فتواه ونحو ذلك.

ومن هذا القسم ایضا صیغ العقود والایقاعات فینشأ المجری لتلك الصیغ الملکیة والزوجیة والطلاق والانعتاق والابراء والخیار والفسخ فی العقود والرجعة فی الطلاق ونحوها فهی امور انشائیة واسبابها الفاظ صادرة من المکلفین.

ومنه ایضا المتکلم بکلمة أزید قائم ولیت الشباب یعود ولعل الله یشفی المریض والفاظ المدح والذم ونحوها فان الاستفهام والتمنی والترجی والمدح والذم امور انشائیة اعتباریة توجد بتلك الالفاظ.

خامسها: کاباحة بعض الاشیاء للمکلفین برضا الشارع حیث قلنا بعدم الانشاء واباحة الاموال للمتصرف برضا صاحبها وحرمة ما اباحه بعدوله عن رضاه ونحوها.

الانفتاح والانسداد

لااشكال فى انفتاح باب العلم وامكان الوصول الى الاحكام الواقعية الاعتقادية ـــ عقلية كانت او نقلية ـــ كوجوب معرفة البارى جل شأنه ومعرفة اوصافه و وجوب معرفة الانبياء والائمة «عليهم السّلام» واصل المعاد و بعض خصوصياته، فلنا ادلة كثيرة عقلية وسمعية توجب العلم بتلك الاحكام.

فباب العلم بالاحكام الاعتقادية مفتوح وهذا انفتاح فى الاعتقاديات والعلماء فيها انفتاحيون.

واما الاحكام الشرعية الفرعية من التكليفية والوضعية والواقعية والظاهرية، فقد اختلفت فيها آراء الاصحاب.

فمنهم: من يدعى امكان الوصول اليها علماً وان لنا اليها طريقاً حقيقياً منجعلا وهو العلم ولا فرق بين حال حضور الامام «عليه السّلام» و امكان التشرف بحضرته و بين حال الغيبة، فلنا ظواهر قطعية واخبار متواترة تورث للمتتبع العلم الوجدانى بالاحكام كلها اوجلها وليسم هذا المعنى انفتاحاً حقيقياً، والقائل بذلك كان بعض علمائنا فى الصدر الاول كالسيد المرتضى وغيره ممن كانوا قريبى العهد من عصر بعض الائمة «عليهم السّلام» وكان يمكنهم تحصيل العلم والاطلاع على الاحكام.

ومنهم: من ينكر الوصول بنحو العلم ويدعى انفتاح باب العلمى الى غالب الاحكام بمعنى ان لناطرقاً وادلة مجعولة من طرف الشرع والعقل موصلة الى معظمها او جميعها وافية فى اثباتها، كخبر الثقة والاجماع المحصل والمنقول والشهرة الفتوائية وحكم العقل، وتلك الطرق مقطوعة الاعتبار ويطلق عليها العلمى للعلم باعتبارها وكون دليل اعتبارها قطعياً، فهو يدعى انفتاح باب العلمى دون العلم، وليسم هذا المعنى انفتاحاً حُكمياً والقول به مشهور شهرة عظيمة تقرب من الا تفاق.

ومنهم: من يدعى الانسداد وانه لا طريق لنا الى الواقع لا علماً ولا علمياً ويطلق على هذا المعنى الانسداد وعلى قائله الانسدادى.

ثم اعلم ان للقائل بالانسداد عند الشك فى التكاليف الواقعية دليلا عقلياً يطلق عليه دليل الانسداد، وعلى مقدماته مقدمات الانسداد، ونتيجة ذلك الدليل وجوب العمل بكل ظن تعلق بثبوت الاحكام الواقعية او بسقوطها سواء حصل من ظواهر الكتاب والسنة او غيرهما ويعبرون عن كل ظن ثبت حجيته بهذا الدليل بالظن المطلق فى مقابل الظن الخاص الذى ثبت حجيته بغيرهذا الدليل.

وهذا الدليل مبنى على مقدمات خمس:

الاولى: انا نعلم اجمالا بوجود احكام واقعية كثيرة فى الشرع.

الثانية: انه قد انسد علينا باب العلم والعلمى بكثير منها.

الثالثة: انه لا يجوز لنا اهمالها والاعراض عنها وعن التعرض لموافقتها وامتثالها لانه مستلزم للخروج عن الدين.

الرابعة: انه لا يجب اولايجوز الاحتياط الكلى فى اطرافها بمعنى فعل جميع مظنونات الوجوب ومشكوكاته وموهوماته من افعال المكلفين وترك جميع مظنونات الحرمة والمشكوكات والموهومات منها فانه مستلزم للعسروالحرج فلا يجب اولاختلال النظام فلا يجوز؛ ولا يجوز التقليد ايضاً لان الكلام فى المجتهد الذى يرى عدم وفاء نصوص الكتاب والمتواتر من الاخبار الّا بالقليل من الاحكام وعدم حجية اخبار الآحاد؛ فرجوعه الى المجتهد الآخر واخذ فتاويه الماخوذة من الخبر الواحد مثلا من قبيل رجوع العالم الى الجاهل.

الخامسة: ان ترجيح المرجوح على الراجح قبيح.

وحاصل تلك المقدمات انه بعد العلم بوجود احكام فعلية وعدم امكان العلم التفصيلي بها وعدم جواز اهمالها او الاحتياط التام فى اطرافها يلزمنا التبعيض فى الاحتياط فيدور الامر بين ان نعمل بظننا ونأتى بمظنونات الوجوب مثلا ونترك ما شككنا او وهمنا وجوبه وبين عكسه ولا اشكال فى وجوب الاول فينتج لزوم العمل بالظن.

تنبيه:

اختلف القائلون بالانسداد وتمامية هذا الدليل فى ان مفاده ونتيجته هل هو حجية الظن عقلا بمعنى ان العقل يحكم بلزوم العمل عليه كحكمه بحجية القطع بلا حصول جعل من الشارع، اوان مفاده حجيته شرعاً بمعنى انا نستكشف منه ان الشارع جعله حجة وامرنا باتباعه كخبر العدل والثقة عند من قال بحجيتها، وعلى التصوير الاول يقال ان الظن الانسدادى حجة على الحكومة وعلى التصوير الثانى يقال انه حجة على الكشف والمنشأ فى هذا الاختلاف هو ان عدم لزوم الاحتياط هل هو بحكم العقل او بحكم الشرع.

انقلاب النسبة ودوامها

مورد هذين العنوانين هوتقابل اكثر من دليلين مع امكان الجمع العرفي بينها اوبين بعضها مع بعض آخر، فاذا لوحظ ابتداء حال احدهما مع صاحبه وعمل بينهما على نحو يقتضيه نظر العرف ثم لو حظ حاله مع الثالث فتارة تنقلب النسبة بينهما عما كانت قبل ذلك فيتحقق عنوان انقلاب النسبة واخرى لا تنقلب فيوجد عنوان دوامها.

مثال الانقلاب ما اذا ورد اكرم العلماء وورد لا تكرم الفساق منهم وورد ايضاً لا تكرم النحويين منهم، فالنسبة ابتداء بين الثانى والثالث عموم من وجه وبين كل منهما مع الاول عموم مطلق، فاذا جعلنا الخاص الاول مخصصاً للعام تغير عنوان العام وانقلبت النسبة بينه وبين الخاص الثانى الى العموم من وجه فكانه قال اكرم العلماء غير الفساق ولا تكرم النحويين منهم فمادة الافتراق من ناحية الاول العالم الفقيه ومن الثانى النحوى الفاسق ومادة الاجتماع العادل النحوى.

ثم ان الحكم هنا هوملاحظة النسبة الاولية وجعل كلا الخاصين مخصصاً للعام فى عرض واحد ما لم يستلزم الاستغراق او التخصيص المستهجن، فان استلزم ذلك يؤخذ باحد الخاصين ويخصص به العام ويطرح الخاص الآخر.

ومثال عدم الانقلاب ما اذا ورد اكرم العلماء وورد لا تكرم الاصوليين وورد

ايضاً لا تكرم النحويين وفرضنا التباين بين الخاصين، فاذا خصصنا العام بالخاص الاول وصار عنوان العام العالم الغير الاصولى كان النسبة بينه وبين الخاص الثانى هى النسبة الاولى بعينها فان كل عالم نحوى عالم غير اصولى وليس كل عالم غير اصولى عالماً نحوياً كالفقيه القليل المعرفة بالنحو.

ثم ان اقسام انقلاب النسبة وعدمه كثيرة جداً واحكامها مختلفة اقتصرنا على المثالين خوفاً من الاطالة فراجع مظانها.

التبادر

هو فى الاصطلاح عبارة عن انسباق المعنى الى الذهن من اللفظ عند سماعه؛ فان كان ذلك من نفس اللفظ بلا معونة قرينة كان ذلك علامة كون ذلك اللفظ حقيقة فى ذلك المعنى وموضوعاً له بوضع تخصيصى او بوضع تخصصى، لبداهة انه لولا وضعه له لما تبادر ذلك منه ولما انسبق، فاذا سمعت قول المولى جئنى باسد واستبق الى ذهنك من الكلام وجوب الاتيان بالحيوان المفترس قلت ان هيئة الامر حقيقة فى الوجوب وكلمة اسد حقيقة فى الحيوان المفترس وهكذا.

التجري

هو فى اللغة الجرئة وعدم الخوف فى مورد يكون معرضا له.

وفى اصطلاح هذا العلم فعل او ترك ، يقطع او يتخيل كونه مخالفة للمولى وعصياناً لحكمه، مع عدم المخالفة واقعاً.

كما ان المعصية الحقيقية هو الاقدام على مخالفة المولى فيما صادف الواقع، فالنسبة بين التجرى والمعصية الحقيقية هو التباين، فمن شرب الماء معتقداً لخمريته تحقق التجرى دون المعصية، ومن شرب الخمر ملتفتا الى الخمرية والحرمة تحقق العصيان دون التجرى.

وقد يطلق التجرى على مطلق الجرئة على المولى صادف الواقع ام خالفه وعليه يكون التجرى اعم مطلقاً من العصيان.

ثم ان التجرى هل هو عنوان ينطبق على ارادة الشخص المتجرى، فهو فعل من افعال القلب ومعناه العزم على العصيان والقصد الى مخالفة المولى مع اتيان ما يعتقد كونه عصياناً، او هو عنوان ينطبق على الفعل الخارجى فهو من افعال الجوارح ومعناه العمل الذى يعتقدانه مخالفة للمولى، قولان اختار كل واحد منهما عدة من المحققين.

فعلى الاول: يكون قبح التجرى عقليا، من جهة خبث باطن الشخص وسوء قصده

وارادته ويطلق عليه القبح الفاعلى، وعلى الثانى يكون من اجل سوء عمله الخارجى ويطلق عليه القبح الفعلى، وفى استلزام القبح العقلى فعليا كان او فاعليا للحرمة الشرعية كلام سيجىء التعرض له.

تنبيهان:

الاول: يقع الكلام تارة فى قبح التجرى عقلا واخرى فى حرمته شرعاً وثالثة فى سببيته لاستحقاق العقوبة، وعلى التقادير اما ان نقول بانطباق عنوان التجرى على القصد والارادة واما بانطباقه على الفعل المتجرى به.

وحينئذ نقول ان للاصوليين هيهنا اقوالا:

منها: القول بانطباق عنوان التجرى على الارادة وسببيته لاستحقاق العقاب مع عدم قبحه عقلا وعدم حرمته شرعاً، وهذا هو مختار صاحب الكفاية (ره) على ما يظهر من كلامه فذهب الى ان الارادة المستتبعة لفعل ما يعتقد كونه معصية لا تكون قبيحاً عقلا ولا حراما شرعا، فانها من عوارض الامر الاختيارى والارادة ليست اختيارية، والاستحقاق معلول للبعد عن المولى الحاصل بتلك الارادة.

واما الفعل الخارجى كشرب الماء المقطوع بخمريته فهو باق على ماهو عليه من الاحوال والاحكام ولم ينطبق عليه عنوان يجعله قبيحاً او حراماً.

ومنها: القول بانطباقه على الارادة وقبحه عقلا مع عدم حرمته وعدم العقاب عليه شرعا وذلك لاجل ان النية والقبح الفاعلى لا تكون حراما ولا توجب استحقاق العقاب؛ وان كان قبيحا عقلا، والملازمة بين القبح العقلى والحرمة الشرعية على القول بها انما هى فى القبح الفعلى الذى هو مجرى قاعدة الملازمة لا الفاعلى كما فيما نحن فيه، وهذا ايضاً مع بقاء الفعل المتجرى به على ما هو عليه وعدم انطباق عنوان عليه يغيره وهذا هو مختار الشيخ (ره) فى رسائله.

ومنها: القول بانطباق التجرى على الفعل الخارجى وقبحه عقلا و سببيته لاستحقاق العقاب مع عدم حرمته شرعاً فان القبح والاستحقاق العقليين لايستلزمان

الحرمة الشرعية فهما(ح) مترتبان على عنوان هتك حرمة المولى والاهانة له وطغيان العبد وخروجه عن زىّ الرقيّة؛ وكل تلك العناوين تنطبق على الفعل المتجرى به فيكون قبيحا عقلا و سببا لاستحقاق العقاب.

بل العلة التامة للاستحقاق حتى فى المعصية الحقيقية انما هى تلك العناوين لا تفويت المصلحة الواقعية بترك الواجب او الوقوع فى المفسدة الواقعية بفعل الحرام، ولا مخالفة الامر والنهى الواقعيين، فانهما يتحققان كثيرا فى موارد الخطاء والنسيان والجهل القصورى مع عدم العقاب حينئذٍ قطعاً، وبالجملة ما يمكن ان يكون علة للعقاب امور ثلثة:

الاول: تفويت المصلحة او الوقوع فى المفسدة.

الثانى: مخالفة الامر اوالنهى.

الثالث: هتك حرمة المولى والطغيان عليه، والاظهر لدى التأمل هو الثالث وهو موجود فى صورة التجرى ايضاً كالمعصية الحقيقية وهذا القول قوى.

الثانى: ان هنا عنواناً آخر يسمى بالانقياد يضاهى التجرى ويماثله، وهو الفعل او الترك لما يقطع او يتخيل كونه طاعة للمولى ومطلوباً له مع عدم كونه فى الواقع كذلك، و يقابله الطاعة الحقيقية وهو الاقدام على طاعة المولى فيما صادف الواقع.

والبحث فى الانقياد نظير البحث فى التجرى؛ فى انه هل هو عنوان ينطبق على القصد او على الفعل الخارجى، وانه هل يكون حسنا عقلا ومطلوبا شرعا وسببا لاستحقاق المثوبة ام لا. والحاصل انهما متماثلان توأمان مرتضعان من ام واحدة بلبن واحد.

التخصص

هوفى الاصطلاح خروج موردعن موضوع دليل خـروجا حقيقـياً وجدانياً بـلا وساطة تـعبـد ولا معـاونـة دلـيـل كخـروج الخل عن مـوضوع دلـيل حرمـة الخمـر وخروج زيد الجاهل عن دليل وجوب اكرام العلماء.

فنقول مثـلاً فى مقام بيان: ان الحـرمة مترتبة على افراد الخمر واما الخل فهو خارج عن موضوع ذلك الدليل تخصصاً، ونقول فى مقابل من تخيل ان زيداً عالم يجب اكرامه ان الواجب هو اكرام العالم وامـا زيد فهو خارج عن موضـوع الوجوب تخصصاً؛ فيطلق على هـذا النحو من الخروج الـتـخصص وعلى الدليل المخرج عنـه المتخصص (بالفتح) وعلى المورد المحكـوم بالخروج الخارج بـالتخصص والـفرق بينـه وبين الورود سيـجىء تحت عنوان الورود.

التخطئة والتصويب

التخطئـة: فى الاصطلاح عبـارة عن ان يكون لحـكم او موضـوع ذى حكم وجود واقعى محفوظ قـد يخطئـه المجتهد المريـد للوصول اليه بطريق معتبر من علـم او امارة وقد يصيب فالقائلون بواقع محفوظ للشىء قد يصيبه طالبه وقد لا يصيبه يسمون بالمخطئة.

والتصويب: عبـارة عن تبعيـة واقع الشىء لما اذى اليـه الطريق المعتبر والقائلون بذلك يسمون مصوبة.

ثم ان التخطئـة والتصويـب تـارة يلاحظان فى الحـكم العـقلى واخـرى فى الحكم الشرعى وثالثـة فى الموضوع المرتب عليه الحكم، وعلى كل تقدير اما ان يلاحظا فيما اذا حصل للمجتهد القطع بهذه الامور او يـلاحظا فيما اذا قامت الامارة المـعتبرة عليهـا، واما الاصول العمليـة فـهى لـيسـت طرقـاً الى الواقـع فـلا يلاحظ فيهـا عنـوان الـتخطـئة والتصويب.

اما الاول: اعنى العقليات سواء كان الطريق اليها علماً او غير علم فلا اشكال بل لاخلاف ظاهراً فى الـتخطئة فيها، فالـعقل يحكم بـامتناع إجتماع الضدين والنقيضين وحسـن الاحسان وقبـح الظلم وغـيرها مما اسـتقل بـه العقول والمـعتقـد على وفق تلك الامور مصيب وعلى خلافـها مخطىء، وليس اجتـماع الضدين وامتـناعهما تابعين لعلم

الناس فمن اعتقد الامتناع امتنع فى حقه ومن اعتقد الجواز جاز.

وكذا الكلام فى الموضوعات سواء كانت عرفية محضة او شرعية مستنبطة فانه لا يعرف القائل بالتصويب فيها؛ فلكل موضوع كالغنى والفقير والبيع والاجارة والكرو القليل بل والطهارة والنجاسة واقع محفوظ يصيبه الطريق تارة ويخطئه اخرى لا ان البيع مثلا عند المعتقد بيعيته بيع وعند الجاهل ليس ببيع.

واما الاحكام الشرعية فقد وقع الاختلاف فيها على اقوال: الاول: التصويب مطلقا فى صورة العلم بالواقع وقيام الامارات عليه، الثانى: التخطئة كذلك، الثالث: التفصيل بين العلم والامارات بالقول بالتخطئة فى الاول واما الثانى فبالنسبة الى الحكم الواقعى الانشائى القول بالتخطئة ايضاً وبالنسبة الى الظاهرى الفعلى القول بالتصويب.

ومنشأ القولين الاخيرين هو الاختلاف فى ان حجية الامارة هل هى بنحو الطريقية او السببية، فمن قال بالاول ذهب الى القول الثانى ومن قال بالثانى ذهب الى القول الثالث.

مثلا اذا اخبر العادل بوجوب صلوة الجمعة وامر الشارع بتصديقه فبناء على الطريقية يكون امره بتصديقه عبارة عن جعل قوله طريقاً الى الواقع من دون جعل حكم آخر فى قبال الواقع وهذا الطريق قد يكون مصيباً منجزاً للواقع وقد يكون مخطئاً معذّرا عن تركه فلنا واقع ثابت اصبناه تارة واخطأناه اخرى.

واما بناء على السببية يكون مفاد وجوب التصديق هو جعل حكم نفسى على طبق اخباره صادف قوله الواقع او خالفه ويرجع الواقع الى المرتبة الانشائية فهذا الطريق بالقياس الى الواقعى الانشائى وان كان يلاحظ فيه الخطاء والصواب الا انه بالقياس الى الفعلى الظاهرى لا معنى له بل ذلك الحكم تابع لقيامه وهذا ما قالوا من التخطئة والتصويب الاضافيين.

تنبيهات:

اولها: ان مراد القائلين بالتصويب مطلقا يتصور على اقسام:

التخيير واقسامه

يستعمل هذا العنوان فى علم الاصول فى موارد ثلا ثة:

الاول: مورد دوران الامر بين وجوب فعل وحرمته؛ كما اذا علم المكلف اجمالا بوجوب صلوة الجمعة او حرمتها؛ ومورد دورانه بين وجوب فعل وحرمة آخر وبين عكسه، فيتخير المكلف فى المثال الاول بين فعل الجمعة وتركها؛ وفى المثال الثانى بين فعل احدهما وترك الاخر وليس له الجمع بين فعلهما معاً ولا تركهما كذلك، وهذا القسم هو مجرى اصالة التخيير. والتخيير هنا حكم عقلى ظاهرى جار فى المسئلة الفرعية ولذا عدوا اصالة التخيير من الاصول العقلية راجع عنوان اصالة التخيير.

الثانى: مورد تزاحم الحكمين فى مقام الامتثال مع عجز المكلف عن امتثالهما معاً كالضدين الواجبين او المستحبين، كما اذا عجز عن انقاذ كلا الغريقين مع كونهما واجبى الانقاذ، والبحث فى هذا القسم مربوط بباب التزاحم والتخيير هنا حكم عقلى واقعى مجراه المسئلة الفرعية.

الثالث: مورد تنافى الخبرين المتعارضين او مطلق الامارتين المتعارضتين مع عدم مرجح لاحدهما فى البين وعدم كون حكمهما التساقط والرجوع الى الاصول العملية والبحث فى ذلك موكول الى باب التعارض وباب المرجحات والتخيير هنا حكم

ظاهری شرعی متعلق بالفقیه دون العامی ثابت بادلة العلاج جار فی المسئلة الاصولية اعنی الحجية.

تنبيه:

هل التخيير الثابت للفقيه فى القسم الاخير ابتدائى او استمرارى؟ فيه وجهان بل قولان:

بيانه : انه اذادل دليل على وجوب الجمعة ودليل آخر على وجوب الظهر مثلا وقلنا بتخيير الفقيه فهل له ان يختار مرة الخبر الدال على وجوب الجمعة واخرى الدال على الظهر وهكذا فله التخيير دائماً وفى جميع الوقايع؛ او ليس له التخيير الا فى الواقعة الاولى فاذا اختار احدهما ابتداء ليس له ان يعدل الى الاخر بعد ذلك.

وجهان: ذهب عدة الى الاول تمسكا باطلاق ادلة التخيير، كقوله «عليه السّلام»: «اذاً فتخير» و قوله «عليه السّلام»: «**وبايها اخذت من باب التسليم وسعك**»، او باستصحاب التخيير الثابت فى اول الامر.

وذهب آخرون الى الثانى لمنع كون الاطلاق فى مقام البيان من حيث البقاء على التخيير ومنع جريان الاستصحاب للشك فى بقاء موضوعه، اذ موضوع التخيير ان كان هو المتحير ومن لم يختر لنفسه حجة فرتفع قطعاً؛ وان كان هوالشاك فى الحكم الواقعى والواصل اليه الخبران المتعارضان فباق قطعاً فلا يجرى الاستصحاب، فيدخل المورد فى مسئلة دوران الامر بين التعيين والتخيير فيكون حجية ما اختاره او لا مقطوعة وحجية الاخر مشكوكة محكومة بالعدم.

واما القسم الاول ففى كون التخيير فيه ايضاً بدويا او استمراريا خلاف الا ان الاقوى هو التخيير الاستمرارى لحكم العقل به فى الزمان الثانى والوقايع البعدية التدريجية كما حكم به اولا والتفصيل فى محله.

الترتب

هوفى الاصطلاح اجتماع حكمين فعليين فى موضوع واحد او موضوعين فى وقت واحد بحيث لا يقدر المكلف على امتثالها معاً مع كون احدالحكمين مطلقاً والآخر مشروطاً بعصيان الامر المطلق او ببناء العبد على عصيانه.

ويتصور الترتب فى غالب امثلة تزاحم الحكمين كما سيجى ونذكر بعضها توضيحاً لمعنى الترتب وتبييناً للقيود المأخوذة فى تعريفه فنقول:

الاول: تصويره بين حكمى الضدين الواجبين احدهما اهم والاخر مهم كما فى مثال الغريقين احدهما ابن للمولى والآخراخُ له مع عدم قدرة عبده على انقاذهما معاً، فيقول المولى بنحو الاطلاق يجب عليك انقاذ الولد ثم يقول لوعصيت امرى او بنيت على عصيانه وجب عليك انقاذ الاخ، فقبل بناء العبد على عصيان الاهم ليس هنا الاحكم واحد فعلى متعلق بانقاذ الولد، فاذا بنى العبد على عصيانه وحصل شرط الامر الثانى اجتمع هنا حكمان فعليان فى موضوعين متضادين احدهما انقاذ الولد والآخر انقاذ الاخ مع عدم قدرة العبد على كلا الانقاذين وامتثال كلا الامرين.

فالقائل ببطلان الترتب يقول ان توجيه الامرين الى المكلف على هذا النحو يساوق توجيهها اليه مع كون الامرين مطلقين، فى لزوم طلب الضدين والتكليف بما

لا يطاق القبيح على الحكيم.

والقائل بصحته يجوّز ذلك بدعوى حكم العقل والوجدان بعدم قبح توجيه الحكمين على هذا المنوال مع ان للمكلف مندوحة عن المخالفة والعصيان، اذ له امتثال الامر الاهم وعدم البناء على عصيانه لئلا يتوجه اليه امر آخر وعقاب على مخالفته.

ومن هذا القبيل الامر المطلق بازالة النجاسة عن المسجد والامر المشروط بالصلوة المضادة لها، فيأمر الشارع بكلا الفعلين مع جعله الامر الثانى مشروطاً بعصيان الامر الاول، والترتب هنا بين حكمين وجوبيين فى موضوعين متضادين.

والثمرة بين القول بالترتب وعدمه تظهر فى صورة امتثال امر المهم وترك الاهم وصورة ترك امتثالها معاً كما اذا فرضنا انه فى المثال السابق انقذ الاخ وترك انقاذ الولد او ترك الفعلين معاً فعلى القول ببطلان الترتب كان الثابت عقاباً واحداً على التقديرين اذ ليس هنا الاوجوب واحد خالفه المكلف؛ وعلى الصحة يستحق فى الفرض الاول ثواب انقاذ الاخ وعقاب ترك الولد وفى المثال الثانى يستحق عقابين لمخالفة التكليفين.

الثانى: تصويره فى التزاحم بين حكمى المقدمة فيما اذا صارالحرام مقدمة لواجب اهم، كما اذا كان الدخول فى دار الغيرمقدمة لانقاذ غريق فاوجب المولى الدخول مقدمة للانقاذ ثم قال ان بنيت على عصيان امر الانقاذ حرمت عليك الدخول والتصرف؛ فاذا بنى العبد على العصيان تحقق امران فعليان وجوب التصرف فى ملك الغير مقدمياً وحرمة التصرف نفسياً لحصول شرطها وهو البناء على ا لعصيان فى موضوع واحد اعنى الدخول فى ملك الغير او التصرف فى مائه.

والترتب هنا بين حكمين احدهما ايجاب والاخر تحريم فى موضوع واحد.

والثمرة تظهر فيما اذا لم يرد العبد امتثال امر الاهم ومع ذلك دخل الدار فعلى البطلان يستحق عقاباً واحداً على ترك ذى المقدمة وعلى الصحة يستحق عقابين لترك الانقاذ والتصرف المحرم بعد ارادة العصيان.

الثالث: تصويره فى التزاحم لاجل اختلاف حكمى المتزاحمين كما اذا لزم من اكرام عالم اهانة عالم آخر وكان حكم حرمة الاهانة اقوى من وجوب الاكرام، **فيقول**

المولى يحرم اكرام زيد لاستلزامه اهانة عمرو فان بنيت على عصيانى واردت اهانة عمرو فيجب عليك اكرام زيد، والترتب هنا بين حكمين تحريمى وايجابى فى موضوع واحد هو اكرام زيد وحينئذ لو ترك اكرام زيد لم يتحقق معصية اصلا ولو اراد اهانة عمرو فاكرم زيداً فبناء على بطلان الترتب حيث يكون اهانة عمرو محرمة نفساً واكرام زيد مقدمة لايستحق الاعقاباً واحداً وبناء على الصحة يستحق عقاباً لاهانة عمرو وثوابا لاكرام زيد.

الرابع: تصويره فى باب اجتماع الامر والنهى كوجوب غسل الثوب وحرمة التصرف فى ماء الغير بان يقول المولى حرمت عليك الغصب والغسل ولو بنيت على العصيان والتصرف فاوجبت عليك الغسل والترتب هنا بين الوجوب والحرمة فى موضوع واحد؛ والثمرة تظهر فيما لو بنى على العصيان فتصرف بغسل الثوب فعلى البطلان لا يترتب الاعقاب واحد وعلى الصحة يترتب عقاب على التصرف وثواب على الغسل.

تنبيهان:

الاول: اذا جعل عصيان الامر المتعلق بانقاذ الولد مثلا شرطاً فى فعلية الامر المتعلق بانقاذ الاخ، فتارة يفرض ان نفس العصيان شرط واخرى يفرض ان الشرط هو بناء العبد على تركه.

لايقال اذا كان نفس العصيان شرطاً فلا يحصل الشرط الا بعد انقضاء زمان انقاذ الولد وموته؛ اذ لا يحصل العصيان الا بمضى الوقت وفى هذا الحال يفوت وقت انقاذ الاخ ايضاً فيلزم ان يكون فعلية امر المهم بعد انعدام موضوعه.

لانا نقول ان المراد من شرطية العصيان كونه شرطاً متأخراً كشرطية الغسل الليلى لصوم المرئة المستحاضة لا شرطاً متقدماً او مقارنا.

الثانى: بناء على صحة الترتب لا يختص ذلك بحكمين بل يلاحظ فى الاحكام الكثيرة فى وقت واحد، فيقول المولى انقذ ولدى والافاخى والافعمى والا ففرسى

والافصل ركعتين والا فاغسل ثوبك مثلا فاذا اشتغل المكلف بالاهم الاول لم يتحقق شرائط الاوامر الباقية ولا يكون محذور فى فوتها؛ وان ترك الجميع استحق العقاب على جمعيها؛ وان فعل البعض فان كان الفعل المتوسط استحق العقاب على السابق دون اللاحق وهكذا.

التزاحم ومرجحاته

هوتمانع الحكمين المجعولين فى مقام الامتثال مع وجود ملاكهما وعدم المانع عن فعليتهما غالباً الاعجز المأمور عن امتثالهما.

وعليه فالتزاحم وصف للحكم والمتزاحمان هما الحكمان، وعلى هذا فلوتمانعافى مقام الجعل بان لم يمكن للمولى الاجعل احدهما فلا يطلق عليهما المتزاحمان والتزاحم على اقسام خمسة يتضح معناه وامثلته فى ضمن تلك الاقسام.

القسم الاول: التزاحم لاجل اتحاد متعلق الحكمين اتفاقاً كباب اجتماع الامر والنهى فاذا ورد الامر بغسل الثوب والنهى عن الغصب وكان ههنا ماء مغصوب، فالوجوب يقتضى وجود الغسل والحرمة تدعواالى عدمه فهما يتمانعان من حيث ان كلا منهما يقتضى صرف قدرة المكلف الى متعلقه ويمنعه من الا تيان بالاخر مع وجود ملاك كلا الحكمين اعنى مصلحة الغسل ومفسدة الغصب.

القسم الثانى: التزاحم بين الضدين الواجبين او المستحبين كالمؤمنين الغريقين مع عدم قدرة المكلف على انقاذ كليهما.

القسم الثالث: التزاحم بين المقدمة وذى المقدمة فيما اذا صار الحرام مقدمة لواجب او صار الواجب مستلزماً لحرام، فاذا توقف انقاذ غريق على التصرف فى ملك الغير

فهنا حكمان وجوب الانقاذ وحرمة الغصب فالحرام وقع مقدمة للواجب ووجود التمانع والملاكين معلومان، وكذا لو استلزم الوضوء فى محل تخريب ملك الغير والواجب هنا مستلزم للحرام.

القسم الرابع: التزاحم لاجل اختلاف حكم المتلازمين؛ كما اذا لزم من اكرام عالم اهانة عالم آخر فيقع التزاحم بين الوجوب والحرمة ويدور الامر بين مراعاة جانب الوجوب وان حصل منها مخالفة للحرام ومراعاة جانب الحرمة وان استلزمت طرح الواجب.

القسم الخامس: التزاحم لاجل اتحاد حكم الشىء وحكم عدمه كما اذا كان الصوم يوم العاشور مستحباً لوجود مصلحة فى فعله وعدمه ايضاً مطلوباً لمصلحة فى تركه فيكون المورد من قبيل التزاحم بين المتناقضين.

ثم انه اذا تحقق فى مورد قسم من الاقسام فلا اشكال فى حكم العقل بالتخيير اذا لم يكن ترجيح لاحد الطرفين وبالترجيح اذا كان مرجح فى البين.

مرجحات باب التزاحم

والكلام فى بيان مرجحات احد الحكمين وهى على اقسام:

الاول: كون احدهما مقطوع الاهمية او محتملها كما اذا كان احد الغريقين مؤمناً صالحاً والاخر فاسقاً طالحاً قطعاً او احتمالا فيقدم الاول على الثانى.

الثانى: ان يؤخذ القدرة الشرعية فى موضوع احد المتزاحمين دون الاخر، مثلا اذا قال المولى ادّ دينك وقال ايضاً حج اذا لم يكن عليك دين و دار امر المكلف المديون بين اداء الدين الواجب والسفر للحج فلا اشكال حينئذ فى تقديم الدين على الحج كذا قيل.

الثالث: ان يكون لاحدهما بدل اختيارى دون الاخر كتزاحم الواجب الموسع مع المضيق، كالصلوة فى اول الوقت مع ازالة الخبث عن المسجد، فان لفرد الصلوة المزاحم مع الازالة بدلا اختيارياً هو اتيانها بعد ازالة النجاسة فيقدم الازالة عليها.

الرابع: ان يكون لاحدهما بدل اضطرارى، كما اذا كان الشخص محدثاً وكان

بدنه او ثوبه نجساً وله من الماء مقدار لا يكفى للطهارة الحدثية والخبثية كلتيهما فيقدم الثانية فان للاولى بدلاً اضطراريا هو التيمم.

الخامس: ان يكون وجوب احدهما عينياً والاخر كفائياً بالذات، كتزاحم الصلوة اليومية فى آخر وقتها مع تجهيز الميت بحيث لوصلى اليومية فات التجهيز فيقدم العينى.

السادس: ان يكون ظرف امتثال احدهما وزمان اتيانه مقدما على الاخر كما اذا دار امر المريض بين القيام فى الركعة الاولى والقيام فى الثانية فيقدم الاول لان تقدم زمانه مرجح.

ثم انه ظهر لك ان مسئلة الترتب ومسئلة الاجتماع فرعان من فروع التزاحم.

التعادل والترجيح

اذا تعارض دليلان فاما ان يكونا متساويين فى الاوصاف التى توجب الرجحان من عدالة الراوى وشهرة الرواية وموافقة الكتاب ومخالفة العامة ونحوها، واما ان يكونا متفاضلين فيها فيكون مثلا راوى احدهما اعدل من راوى الاخر او اكثر منه او يكون احدهما موافقاً لظاهر الكتاب او مخالفاً لفتوى العامة دون الاخر.

فعلى الاول: يطلق على وصف تساويهما اسم التعادل وعلى الدليلين المتصفين به المتعادلان، ووجه التسمية ان كل دليل عدل للاخر اى مثل له فى المزايا والصفات.

وعلى الثانى: يطلق على صفة تفاضلهما اسم الترجيح بمعنى الترجح وقد يطلق التراجيح ايضاً باعتبار مصاديق الترجيح، وعلى الدليل ذى المزية اسم الراجح وعلى مقابله اسم المرجوح.

ثم ان الامور الموجبة لترجيح احد الدليلين على الاخر كثيرة مذكورة تحت عنوان المرجح ــ فراجع ــ.

التعارض

هوفى الاصطلاح عبارة عن تنافى دليلين او اكثر بحيث يتحير العرف فى العمل بهما وكيفية الجمع بينهما.

وهل المراد تنافيهما بحسب المدلول فيكون التنافى حقيقة وصفا للمعنيين ويكون اتصاف نفس الدليلين به بالعرض والمجاز، كاتصاف اللفظ بالكلية والجزئية ولذا عرفه بعض بانه تنافى مدلولى دليلين؟

او المراد تنافيهما بحسب الدلالة والظهور فيكون التنافى فى الحقيقة وصفاً للدلالة والظهور ويكون اتصاف المعنى به مجازياً، ولذا عرفه فى الكفاية بانه تنافى الدليلين فى مقام الدلالة والاثبات، قولان اظهرهما الثانى.

تنبيهات:

الاول: يظهر من الكفاية ان الثمرة بين الوجهين تظهر فى شمول التعريف لموارد الجمع العرفى كالعام مع الخاص والمطلق مع المقيد وعدم شموله، فاذا ورد اكرم العلماء وورد ايضاً لا تكرم فساقهم، فان لوحظ المعنيان بالخصوص كوجوب اكرام

جميع العلماء وعدم وجوب اكرام بعضهم فهما متنافيان لمنافاة الموجبة الكلية مع السالبة الجزئية، وان لوحظ الدلالتان والظهوران فلا تنافى بينهما اذ اهل العرف لا يرونهما متعارضين ويتصرفون فى العام بما يوافق الخاص.

الثانى: ان التنافى اما ان يكون على وجه التناقض او على وجه التضاد وعلى التقديرين اما ان يكون حقيقياً او عرضياً فهنا امثلة اربعة:

الاول: التناقض الحقيقى كما اذا ورد يجب اكرام العالم وورد ايضاً لايجب اكرام العالم، فان عدم الوجوب نقيض للوجوب.

الثانى: التناقض عرضاً كما اذا ورد يجب اكرام زيد وورد لايجب اكرام عمرو مع العلم الاجمالى بكذب احد الخبرين فهما متناقضان بسبب العلم الاجمالى.

الثالث: التضاد الحقيقى كما اذا ورد يجب اكرام زيد وورد ايضاً يحرم اكرام زيد فالوجوب والحرمة متضادان لكونهما وجوديين.

الرابع: التضاد العرضى كما اذا ورد يجب اكرام زيد و ورد ايضاً يحرم اكرام عمرو، مع العلم الاجمالى بكذب احدهما.

الثالث: انه قد ظهر مما ذكرنا انه لا تعارض بين الوارد والمورود والحاكم والمحكوم والعام والخاص والمطلق والمقيد ونحوها فان العرف لايتحيرون فيها فى مقام العمل.

الحجة

هي في اللغة البرهان وعرفها اهل الميزان بانها تصديقات معلومة موصلة الى تصديق مجهول وهذا التعريف ينطبق على مجموع الصغرى والكبرى في قولك العالم متغير وكل متغير حادث.

وعرفها اهل المعقول بانّها الوسط المحمول في الصغرى الموضوع في ا لكبرى وهذا ينطبق على خصوص التغير في المثال المتقدم.

وعرفها الاصوليون بانها ما يوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبرى وهذا ايضاً ينطبق على التغير في المثال وصحيح النظر فيه لحاظه محمولاً على العالم وموضوعاً للحادث.

ثم انه لا يبعد ان يكون مراد الجميع معناً واحداً هو العلم بالصغرى والكبرى اذ لا اشكال في ان الحجة عندهم سبب العلم وسبب العلم بالنتيجة علمان علم بالصغرى وعلم بالكبرى وتعريف اهل الميزان ظاهر الانطباق عليه واشتراط كون الوسط محمولا في الصغرى وموضوعاً في الكبرى في تعريف اهل المعقول وكذا اشتراط صحيح النظر في تعريف اهل الاصول معناه تأليف قياس تام فهما ايضاً يرجعان الى ذلك المعنى الواحد.

وعرفها الشيخ (ره) فى رسائله بانها ما يقع وسطاً لا ثبات احكام متعلقه وهذا يغاير تلك التعاريف فى موارد يأتى الاشارة اليها فى تنبيه المسئلة.

تنبيهان:

الاول: فى صحة اطلاق ا لحجة على القطع فنقول الاظهر عدم الصحة فى الطريق المحض والصحة فى الموضوعى، فاطلاقها على الطريق بالنسبة الى الحكم الذى تعلق به غير صحيح على جميع التعاريف اذالحجة كما عرفت علمان بنسبتين يستلزمان علماً ثالثاً بنسبة ثالثة، والقطع بحرمة الخمر او وجوب الجمعة علم واحد بنسبة واحدة فكيف يكون حجة، وبتعبير آخر الحجة ما يوصلك الى هذا العلم لانفسه فلو كان هنا علمان آخر ان كانا سبباً لحصول هذا العلم لصح اطلاق الحجة عليهما، نعم يطلق عليه الحجة بالنسبة الى حكم العقل بوجوب الا تباع والجرى ا لعملى على وفق القطع، مثلا اذا قطعت بخمرية مايع صح ان تقول هذا ما قطعت بخمريته وكل ما قطعت بخمريته فهو لازم الترك عقلا ولا يصح ان تقول هذا ما قطعت بخمريته وكل ما قطعت بخمريته فهو حرام شرعاً والا لزم كون القطع موضوعاً كما انه موضوع بالنسبة الى الحكم العقلى.

هذا بالنسبة الى الطريق واما الموضوعى فلا مانع من اطلاقها عليه بناء على تلك التعاريف، واما على تعريف الشيخ فلا يطلق عليه ايضاً لكون الحجة عنده ما يكون وسطاً لا ثبات الاحكام المترتبة على المتعلق مع قطع النظر عن تعلق القطع به والحكم فى الموضوعى ليس كذلك بل ثابت مع اخذ القطع فيه.

ففى القطع بموضوع بلاحكم اذا وقع فى موضوع حكم كما اذا رتب الحرمة شرعا على ما علم كونه عصيرا تقول هذا ما قطعت بكونه عصيرا وكل ما كان كذلك فهو حرام فالقياس صحيح على تلك التعاريف وقطعك حجة بالنسبة الى اثبات ذلك الحكم، واما على قول الشيخ فلا يصح اطلاقها عليه اصطلاحاً لعدم ترتب حكم على المتعلق نفسه، وفى صورة القطع بالحكم او بموضوع ذى حكم كما اذا وقع ا لقطع

بوجوب الجمعة او بخمرية شيء موضوعا لوجوب التصدق مثلا تقول: قطعت بوجوب الجمعة او بخمرية هذا المايع وكلما قطعت بها وجب التصدق، فهنا حكمان حكم تعلق القطع به او بموضوعه وحكم تعلق بالقطع والقطع بالنسبة الى الاول طريقى لا يطلق عليه الحجة على جميع الاقوال وبالنسبة الى الثانى موضوعى حجة عند غيرالشيخ وليس بحجة عنده.

الثانى: فى صحة اطلاق الحجة على الامارات.

وبيانه: انه ان قلنا فيها بالسببية وانها سبب لحدوث حكم ظاهرى على وفقها ففى مورد قيام الامارة على وجوب الجمعة مثلا يتصور هنا حكمان واقعى تحكى عنه الامارة وظاهرى يتولد منها، فيطلق عليها الحجة بالنسبة الى الظاهرى فيقال صلوة الجمعة مما قامت الامارة على وجوبها فى الواقع وكلما كان كذلك فهو واجب ظاهراً، ولعل نظر الشيخ (قده) من كونها وسطاً لا ثبات احكام متعلقاتها هو هذه الاحكام الظاهرية، واما بالنسبة الى الحكم الواقعى فهى كالقطع لايطلق عليها اسم الحجة اذ لا يصح ان يقال وكل ما قامت الامارة على وجوبه فهو واجب واقعاً.

وان قلنا فيها بالطريقية وان اثرها تنجيز الواقع اذا اصاب والعذر اذا اخطأ من دون جعل حكم تكليفى فى موردها فهى نظير القطع بعينه ولا تسمى حجة اذ لا يصح ان يقال وكل ما قامت الامارة على وجوبه فهو واجب واقعاً ولا ان يقال فهو واجب ظاهراً والكبرى على كلا التقديرين باطلة، نعم بعد جعل الشارع طريقيتها حيث يعلم بتنجز الواقع على فرض وجوده يحكم العقل بمتابعتها مطلقا حذراً من مخالفة الواقع وتكون الامارة موضوعاً لهذا الحكم العقلى ويصح اطلاق الحجة عليها بالنسبة اليه فيقال هذا ما قامت الامارة على حرمته وكلما كان كذلك فهو لازم الترك عند العقل فهذا لازم الترك عقلا فالامارة وسط لا ثبات الحكم العقلى.

الحقيقة والمجاز

اما الحقيقة: فهو اللفظ المستعمل فيما وضع له، وتنقسم الى الشرعية واللغوية والعرفية.

اما الاولى: فهو اللفظ الذى كان وضعه بيدالشارع وثابتا من قبله.

فاذا ثبت ان الشارع وضع لفظاً لمعنى كلفظ الصلوة للهيئة المعهودة والصوم للامساك المعلوم والزكوة للصدقة المعروفة اما بتنصيصه بانى وضعت هذه الالفاظ لهذه المعانى او باستعماله لها فى تلك المعانى مجازاً ثم صيرورتها حقيقة بكثرة الاستعمال، يقال ان هذه الالفاظ حقيقة شرعية فى هذه المعانى والحقيقة الشرعية فيها ثابتة واذا لم يثبت وضعه لها باحد النحوين يقال انه لم يثبت الحقيقة الشرعية فى هذه الالفاظ بالنسبة الى هذه المعانى.

وتظهر ثمرة النزاع فيما اذا وقعت الالفاظ المذكورة فى كلام الشارع موضوعاً لحكم فقال مثلا يجب الصلوة عند رؤية الهلال من كل شهر فعلى القول بثبوت الحقيقة الشرعية فيها كان الواجب هو الصلوة بمعنى الاركان المخصوصة والا كان الواجب هو معناها اللغوى اعنى مطلق الدعاء.

واما الثانية: اعنى الحقيقة اللغوية فهوما كان وضعه بيد واضع اللغة كالحجر

والشجر.

واما الثالثة: اى الحقيقة العرفية فهو ما كان وضعه بيد اهل العرف كالسيارة والطيارة.

واما المجاز: فهو اللفظ المستعمل فى غير ما وضع له، ويقسم تارة الى المجاز فى الكلمة والى المجاز فى الاسناد والى المجاز فى الحذف.

اما الاول: فان كانت العلاقة بين المعنى الحقيقى والمستعمل فيه هى المشابهة فاستعارة.

والافمجاز مرسل واقسامه كثيرة تنشأ من كثرة العلائق الملحوظة فى الاستعمال المجازى.

فمنها: تسمية الشيء باسم جزئه كاطلاق العين على الربيئة.

ومنها: عكسه كقوله تعالى: «**يجعلون اصابعهم فى آذانهم**» على ماقيل.

ومنها: تسمية الشيء باسم سببه كاطلاق العقد على البيع.

ومنها: تسمية السبب باسم مسببه كقولهم امطرت السماء نباتا اى غيثاً.

ومنها: تسمية الشيء باسم ما كان كاطلاق الحاج على الراجع عن سفر الحج.

ومنها: تسمية الشيء باسم ما يكون كقوله تعالى: «**انى ارانى اعصر خمراً**».

ومنها: تسمية الشيء باسم محله كقوله تعالى: «**فليدع نادية**» والمراد اهل المجلس.

ومنها: تسمية الشيء باسم حاله كقوله تعالى: «**واما الذين ابيضت وجوههم فى رحمة الله**» اى الجنة كما قيل.

ومنها: تسمية الشيء باسم آلته كقوله تعالى: «**واجعل لى لسان صدق فى الاخرين**» اى ذكراحسناً.

واما المجاز فى الاسناد فكقولهم جرى الميزاب وقوله «صلّى الله عليه وآله وسلم»: «**رفع عن امتى الخطاء والنسيان**» اذالاسناد الحقيقى هو اسناد الجرى الى الماء واسناد الرفع الى حكم الفعل الصادر خطاء او نسياناً لا الى نفس الخطاء. واما المجاز في الحذف فكقوله تعالى: «**واسئل القرية**» اي اهل القرية بناء على كون القرية بمعنى الضيعة او المصر لا بمعنى الناس والمجتمع.

تنبيه:

استعمال اللفظ فى المعنى المجازى فى مجاز اللفظ والاسناد والحذف، لايحتاج الى ترخيص الواضع وتعيينه المعانى المجازية او العلائق المجوزة للاستعمال، بل هو مستند الى توافق النفوس واستحسان الطباع، وذهب بعض اهل الادب الى وجود وضع للمجازات ايضاً كالحقايق واشرنا اليه فى آخر عنوان الوضع فراجع.

ويقسم المجاز بتقسيم آخر الى مجاز متعارف ومجاز راجح ومجاز مشهور.

فالاول: واضح ومنه اغلب المجازات المتداولة.

والثانى: هو المجاز الذى كان استعمال اللفظ فيه اكثر من سائرالمعانى المجازية، سواء أكان اقل من المعنى الحقيقى ام كان مساوياً له. كما فى استعمال الاسد فى الرجل الشجاع اكثر من الابخر؛ واستعمال الامر فى الندب اكثر من الاباحة على قول المشهور.

والثالث: هو الذى كان الاستعمال فيه اكثر من المعنى الحقيقى؛ كما ادعاه صاحب المعالم فى صيغة الامر المستعملة فى الاستحباب، وهذا القسم هو الذى اختلفوا فيه فى ان اللفظ مع خلوه عن القرينة هل يحمل عليه او على المعنى الحقيقى او يتوقف فذهب الى كل وجه فريق.

الحكم

وقسموه بتقسيمات:

الاول: تقسيمه الى الحكم التكليفى والحكم الوضعى.

فالاول: هو الانشاء الصادر بداعى البعث او الزجر او الترخيص وتسميته بالتكليفى لان فيه بحسب غالب مصاديقه كلفة ومشقة على المأمور ويقسم الى اقسام خمسة تسمى بالاحكام الخمسة التكليفية، وهى الوجوب والاستحباب والحرمة والكراهة والاباحة، ومنشأ التقسيم هو ان فعل المكلف اما ان يكون ذا مصلحة خالصة بلاشوب مفسدة او ذا مفسدة خالصة بلا وجود مصلحة او يكون خالياً عنهما ليس فيه احد الامرين، وعلى الاولين اما ان تكون المصلحة او المفسدة شديدة ملزمة او ضعيفة غير ملزمة فهذه اقسام خمسة يتولد منها الاحكام الخمسة المذكورة.

ثم انه بقى قسم آخر من فعل المكلف وهو ما يوجد فيه المصلحة والمفسدة كلتاهما، وحينئذ اما ان يغلب فيه جانب المصلحة او جانب المفسدة او يتساويان وعلى الاولين اما ان يكون المقدار الغالب كثيراً ملزماً او قليلا غير ملزم فهذه اقسام خمسة اخر يتولد منها ايضاً احكام خمسة.

فاقسام الافعال عشرة واحكامها خمسة وهذا كله مبنى على كون الاحكام

التكليفية معلولة للملاكات الموجودة فى متعلقاتها واما بناءاً على ان انشائها وجعلها لملاك فى نفس الجعل كما ذهب اليه البعض فاللازم ملاحظة تلك الصور العشر فى نفس الجعل.

بقي هنا شيء وهو ان الاباحة كما تكون لعدم المصلحة والمفسدة فى الفعل او لتساويها فيه كذلك قد تكون مع المصلحة الملزمة او المفسدة الملزمة ولكن مع وجود مانع عن الالزام بالفعل او الترك او وجود المقتضى للترخيص والاباحة، كما فى الاباحات الظاهرية والاضطرارية ويطلق على القسم الاول الاباحة اللااقتضائية وعلى القسم الثانى الاباحة الاقتضائية.

والثانى: اى الحكم الوضعى كل حكم مجعول منشأ لم يكن بحكم تكليفى كالملكية والزوجية ونحوهما مما يأتى مفصلا و تسميته بالحكم الوضعى لكونه غالباً موضوعاً للحكم التكليفى.

تنبيه:

فى قابلية الحكم الوضعى للجعل وعدمها اقوال:

احدها: انه قابل للجعل والانشاء استقلالا بجميع اقسامه كالحكم التكليفى.

ثانيها: انه غير قابل له مطلقا بل يكون دائماً منتزعاً عن الحكم التكليفى الموجود فى مورده، فاذا قال الشارع يجوز شرب الماء او يجب الاجتناب عن البول او قال اذا انشأ عقد البيع جاز تصرف البايع فى الثمن والمشترى فى المبيع او اذا انشاء عقد النكاح جاز لكل من الطرفين الاستمتاع من الآخر او اذا اخذت مال الغير بغير رضاه وجب عليك ردعينه او بدله او نحو ذلكَ، انتزع من جواز شرب الماء طهارته ومن وجوب الاجتناب عن البول نجاسته ومن جواز تصرف كل من البايع والمشترى ملكيته لما انتقل اليه ومن جواز استمتاع طرفى النكاح الزوجية ومن وجوب الرد الضمان.

ثالثها: التفصيل بين مصاديقه وان بعضها قابل للجعل بالاستقلال وبعضها قابل للانتزاع عن التكليف وبعضها لا يقبل هذا ولا ذاك فلا يمكن جعله استقلالا كما لا

يمكن انتزاعه عن الحكم التكليفى.

فالاول: اى ما يمكن جعله استقلالا وايجاده باللفظ اصالة، كالملكية والزوجية والحجية والقضاوة والنيابة والحرية والرقية ونحوها، فالشارع بقوله من حاز شيئا من المباحات او استرق احداً من الكفار فهو له؛ انشاء وجعل ملكية المال والشخص الاسير للآخذ وبقوله صدق العادل جعل الحجية لقوله، وبقوله جعلته حاكما جعل القضاوة للفقيه.

والثانى: كجزئية شىء للمامور به وشرطيته فينتزع من تعلق الحكم التكليفى بصلوة ذات اجزاء وقيود الجزئية لكل واحد من اجزائها والشرطية لكل واحد من قيودها.

والثالث: كسببية مصالح الصلوة مثلا للامر بها وايجابها فان ذلك امر تكوينى مقدم على الوجوب فلا يعقل جعله تشريعا فضلا عن ان ينتزع من التكليف المتأخر عنه رتبة.

ثم ان الحكم الوضعى ليس محصوراً فى ثلا ثة او خمسة او تسعة كما توهم، بل كلما كان من الامور الاعتبارية القابلة للجعل والاعتبار اطلق عليه اسم الحكم وكان غير التكليف فهو حكم وضعى كالصحة والبطلان والعلية كعلية الملاقاة للنجاسة، والعلامية كالسن والاحتلام ونبات الشعر بالنسبة الى البلوغ، والتقديرات كالكرية والمسافة، والحجج كحجية خبر العدل والثقة، والبدلية كبدلية التيمم عن الوضوء والتراب عن الماء، والتقبل كقبول العمل الناقص عوضاً عن التام، والضمان اعنى كون الشىء على عهدة الشخص، والجنابة والحرية والرقية والوكالة والشرطية والسببية والمانعية والقاطعية ونحوها.

الثانى: تقسيمه الى الاقتضائى والانشائى والفعلى والمنجز.

ولا يخفى عليك ان هذه الاقسام من مصطلحات بعض المتأخرين (قده) والاكثرون منهم لا يقولون الا بالانشائى والفعلى واما بيان تلك المراتب الاربع:

فالاولى: مرتبة الاقتضاء وكون الحكم فى تلك الرتبة معناه وجود المقتضى للجعل وكونه حسناً و ذا مصلحة مع حصول مانع منه او فقد شرط، واطلاق الحكم على هذه

المرتبة مع ان الموجود سببه ومقتضيه دون نفسه اطلاق مسامحى بلحاظ ان للمعلول والمقتضى نحو وجود فى ضمن علته ومقتضيه، فالمصلحة فى البعث والزجر مثلا كانها وجود لنفس تلك الاحكام كما لوادعى فيما اذا وجد المادة التى تنقدح منها النار ان النار موجودة.

وقيل انّه من هذا القبيل الاحكام الشرعية قبل بعثة النبى (ص) والحكم فى هذه المرتبة يسمى حكماً اقتضائياً شأنياً.

الثانية: مرتبة الانشاء وهى فيما اذا تحقق انشاءالحكم من الامر لوجود مقتضيه وفقد مانعه الا انه ليس له ارادة جدية بالنسبة الى الفعل ولم يقصد الزام المأمور لوجود مانع عن الالزام فيطلق على الحكم فى هذه المرتبة الحكم الانشائى؛ وكانت عدة من الاحكام فى صدرالاسلام من هذا القبيل فكانت الواجبات عندئذ بحكم المستحبات والمحرمات بحكم المكروهات لا تستلزم مخالفتها العقوبة.

ومنه ايضا الاوامر الامتحانية والاعتذارية. والاحكام الواقعية التى قامت الامارة على خلافها بناء على السببية او جرت الاصول العملية فى مواردها.

ومنه ايضا الحكم المستفاد من العموم بالنسبة الى الافراد الخارجة بالتخصيص قبل انكشاف وجود المخصص.

ولا يخفى عليك ان اطلاق الحكم على الانشائى ايضاً اطلاق مسامحى فان الانشاء بلا ارادة جدية التى هى روح الحكم كالجسد بلا روح والحكم (ح) كصورة بلا حياة.

الثالثة: مرتبة الفعلية بان انشأه الآمر وحصلت الارادة الجدية فى نفسه وقصد الالزام وتسجيل الامر على المأمور ويسمى هذه المرتبة بالفعلية والحكم فيها حكم فعلي وهو الذى ينبغى اطلاق الحكم عليه حقيقة لكنه حينئذ فعلى فقط بلاحصول تنجز ولا ترتب عقاب على تركه مادام لم يلتفت اليه المكلف ولم تقم امارة على خلافه.

الرابعة: مرتبة التنجز بان يعلم المكلف بالحكم الفعلى او يقوم عنده الامارة عليه فيبلغ (ح) مرتبة التنجز ويسمى حكماً منجزاً ويترتب على تركه العقوبة.

هذا وقد اشرنا الى ان الاكثر قسموه الى قسمين وذهبوا الى انه قبل الانشاء

لاحكم هنا اصلا فاذا انشأ باللفظ حصل الحكم الانشائى والشأنى، وحينئذ فان لم يكن على طبقه ارادة جدية فهو انشائى وشأنى وان حصلت الارادة وقصد الالزام به فهو فعلى ومنجز.

الثالث: تقسيمه الى الواقعى الاولى والواقعى الثانوى والظاهرى.

فالاول: هو الحكم المجعول على الافعال والذوات بعناوينها الاولية الخالية عن قيد طروالعنوان الثانوى، وقيد الشك فى حكمه الواقعى، كالوجوب المرتب على صلوة الصبح والحرمة المرتبة على شرب الخمر والطهارة والنجاسة المرتبتين على الماء والبول، فيطلق عليها الاحكام الواقعية وعلى متعلقاتها الموضوعات الواقعية.

والثانى: هوالحكم المرتب على الموضوع المتصف بوصف الاضطرار والاكراه ونحوهما من العناوين الثانوية غير عنوان مشكوك الحكم، فاذا كان صوم شهر رمضان ضررياً او حرجيا على احداو كره على الافطار كان جواز الافطار او حرمة الامساك حكماً واقعياً ثانوياً والموضوع المعنون بتلك العناوين موضوعاً ثانوياً، وكذا اذا امر الوالدولده بصوم اول شهر رجب مثلا او نذره الشخص او شرطه فى ضمن عقد لازم اوصار مقدمة لواجب يقال ان هذا الصوم بما هو صوم شهر رجب وبعنوانه الاولى مستحب وبعنوانه الثانوى واجب فاستحبابه حكم واقعى اولى ووجوبه واقعى ثانوى. وتسميته ثانوياً لانه فى طول الواقع وموضوعه عنوان ثانوى عارض على العنوان الاولى الاصلى.

والثالث: هو الحكم المجعول عند الجهل بالواقع والشك فيه كالحكم المستفاد من ادلة اعتبار الامارات وادلة الاصول العملية، فاذا اخبر العادل بوجوب صلوة الجمعة او حرمة العصير وحكم الشارع بتصديقه فان قلنا فيه بالسببية وان مرجع وجوب التصديق الى جعل الوجوب التكليفى للصلوة والحرمة التكليفية للعصير كان المجعول حكماً تكليفياً ظاهرياً لكونه مجعولا لدى الجهل بالواقع.

وان قلنا فيه بالطريقية وان مفاد دليل الاعتبار جعل الحجية او الطريقية لقول العادل كان ذلك حكما وضعيا ظاهريا.

واذا شككنا فى حكم صلوة الجمعة وكانت الحالة السابقة هي الوجوب فالحكم

بالوجوب لاجل الاستصحاب حكم ظاهرى موضوعه الشك فى الحكم الواقعى، وكذا الحكم بالاباحة عندالشك فى الحلية والحرمة بدواً والحكم بالتخيير فى مورد دوران الامر بين المحذورين والحكم بالاحتياط فى مورد العلم الاجمالى؛ ثم ان الفرق بين الحكم الامارى والاصلى مضى تحت عنوان الامارة.

الرابع: تقسيمه الى المولوى والارشادى وقد مضى تحت عنوان الامر.

الحكومة

يظهر من عبائرهم ان الحكومة عبارة عن كون دليل ناظراً الى حال دليل آخر وشارحاً ومفسراً لمضمونه سواء كان ناظراً الى موضوعه ام الى محموله وسواء كان النظر بنحو التوسعة ام التضييق وسواء كان دلالة الناظر بنحو المطابقة ام الالتزام وسواء كان متقدما ام متأخراً، فيسمى الدليل الناظر حاكما والمنظور اليه محكوما.

فاذا ورد قوله اكرم العلماء وورد قوله ان الفاسق ليس بعالم كان الثانى ناظراً ومفسراً للاول وحاكما عليه اذ من المعلوم ان نفى الشارع عالمية الفاسق ليس على نحو الحقيقة بل يرجع ذلك الى نفى وجوب الاكرام فهذا الدليل ناظر الى ذلك ومفسر له وهو معنى الحكومة.

ثم ان للحكومة بهذا المعنى مصاديق كثيرة وامثلة مختلفة لا بأس بالاشارة الى بعضها لا يضاح معنى الحكومة.

منها: ان يكون دليل نافياً لموضوع دليل آخر تعبداً لاحقيقة ووجدانا كالمثال السابق، وكما اذاورد لاشك للمأموم مع حفظ الامام فاذا شك المأموم بين الثلث والاربع وكان الامام حافظاً للثلث متيقنا لها فالدليل الثانى ينفى حكم الشك عن شك المأموم بلسان نفى الموضوع ويبين انه ليس له البناء على الاكثر واتيان صلوة الاحتياط

فيكون حاكماً على قوله اذا شككت فابن على الاكثر، وانه لا يشمل شك المأموم مع حفظ الامام، وهذه حكومة بنحو تضييق دائرة الموضوع من المحكوم.

ولعل الى هذا القسم ينظر كلام الشيخ (قده) فى رسائله حيث قال الحكومة هي الناظرية بحيث لولا دليل المحكوم لكان دليل الحاكم لغوا.

ومنها: ان يكون دليل مثبتاً لموضوع دليل آخر تعبدا لاوجدانا، فاذا ورد اكرم العلماء وورد ان الملازم لخدمة العالم عالم فالدليل الثانى يثبت موضوعاً للدليل الاول، وحيث ان ذلك ليس بموضوع له وجدانا فيرجع تعميم الموضوع الى تعميم الحكم وشموله لخادم العالم ومثله قوله «عليه السّلام»: **«الطواف بالبيت صلوة»** بالنسبة الى الادلة التى تثبت للصلوة احكاما خاصة وقوله كل مشكوك طاهر بالنسبة الى قوله: **«لاصلوة الا بطهور»** وهذا من قبيل النظر الى الموضوع بنحو التوسعة.

ومنها: حكومةادلة العناوين الثانوية على ادلة العناوين الاولية، فاذا حكم الشارع بحرمة الخمر ووجوب الغسل والصوم فالحرمة والوجوب متعلقان بفعل المكلف بعنوانه الاولى اعنى الشرب والغسل فاذا طرء العسر او الضرر على ترك الشرب وفعل الصوم فأنه يتعلق بهما بطر وهذا العنوان حكم الجواز بادلة الحرج والضرر؛ فالغسل الحرجى والضررى مورد لتعارض الدليلين بدواً فهو بما انه غسل واجب وبما انه فعل حرجى او ضررى ليس بواجب ولكن دليل العنوان الثانوى مقدم.

فان معنى قوله «عليه السّلام»: **«لا ضرر ولا ضرار»**: لا حكم ضررى فى الاسلام او لا فعل ضررى، فعلى الاول يكون ناظرا الى ادلة الاحكام الواقعية وان احكامها لا تشمل الموارد التى تحقق فيها الحرج والضرر وعلى الثانى يكون المعنى لا وضوء ضررى ولا صوم ضررى فيكون نافيا لموضوعها ومضيقا لدائرته، ومن هنا قيل ان تصرف الدليل الحاكم اما فى عقد حمل دليل المحكوم او فى عقد وضعه فعلى الاحتمال الاول يكون النظر فى هذه القاعدة الى حكم الادلة الاولية والتصرف تضييق فى محمولها، وعلى الثانى يكون النظر الى الموضوع والتصرف تضييق فى الموضوع.

ومن هذا القبيل ايضاً حكومة قوله «عليه السّلام» فى حديث الرفع: **«وما استكرهوا عليه وما اضطروا اليه»**، فاذا استكره الانسان على شرب الخمر او اضطر اليه يكون

الحديث رافعاً لموضوع دليل حرمة الخمر تعبداً وهو معنى الحكومة.

ومنها: حكومة الامارات على الاستصحاب على مبنى الشيخ (قده)؛ وبيانه ان مفاد دليل اعتبار الامارة جعلها طريقاً الى الواقع فهى علم مجعول لا يعتنى بخلافه فقوله صدق العادل يدل بالمطابقة على لزوم الجرى على وفقه وبالملازمة على عدم الاعتناء باحتمال مخالفته للواقع والغاء ذلك الاحتمال؛ وحيث ان ذلك الاحتمال هو موضوع حكم الاصل كانت الامارة نافية لحكم الاصل عن موضوعه بلسان نفى موضوعه وهو معنى الحكومة.

فاذا شككنا فى حرمة العصير بعد الغليان، فاحتمال الحلية والحرمة فى الواقع موضوع للحكم بالحلية الظاهرية وهو حكم الاصل، فاذا اخبر العادل بحرمته فاحتمال الحلية الواقعية وان كان باقياً ايضاً اذالفرض ان الخبر ظنى لا يفيد العلم ولكن مفاد دليل الاعتبار ينفى ذلك الاحتمال تعبداً ويحكم بعدم الاعتناء به وعدم ترتيب اثره عليه وهو الحلية الظاهرية.

ومنها: حكومة بعض الاصول العملية على بعض كالاستصحاب على البرائة وتقريبه ان موضوع البرائة الشرعية هو الفعل الذى لم يرد فيه نهى بالفعل وحكمه هو الاطلاق والاباحة لقوله «عليه السّلام»: **«كل شىء لك مطلق حتى يرد فيه نهى»**، فالمعنى كلما لم يرد فيه نهى بالفعل فهو حلال، فاذا فرضنا مشكوكاً ثبت له نهى فى السابق كالعصير الذاهب ثلثاه بالشمس فهو وان كان مشكوكاً لم يرد فيه نهى بالفعل وحكمه الحلية الا ان دليل الاستصحاب وقوله من كان على يقين فشك فيه فليبن على يقينه حاكم بلزوم ابقاء النهى السابق وفرض هذا الموضوع مما ورد فيه النهى تعبداً فهو ناظر الى دليل البرائة.

وبعبارة اخرى دليل البرائة مركب من جملتين مغياة وغاية والاولى كلما لم يرد فيه نهى فهو حلال والثانية كلما ورد فيه نهى فهو ليس بحلال، والعصير المذكور وان كان داخلا تحت الجملة الاولى دون الثانية وجداناً الا ان دليل الاستصحاب يخرجه عن موضوع الاولى ويدرجه فى الثانية تعبداً وتنزيلا فهو حاكم على الجملة الاولى بنفى حكمها بلسان نفى الموضوع وعلى الجملة الثانية باثبات حكمها بلسان اثبات الموضوع،

كما انه بالنسبة الى دليل العنوان الاولى وهو قوله العصير اذا غلى يحرم المجمل من جهة دوام الحرمة وعدمه متمم لدلالته بحسب الظاهر.

تنبيهات:

الاول: قد ظهر مما قدمنا ان الفرق بين الحكومة والتخصيص من وجوه:

اولها: ان الحاكم ناظر وشارح بدلالته اللفظية للمحكوم بخلاف المخصص فانه لا نظر له للعام ولا شرح له ولا تفسير، وبعبارة اخرى قد صدرالحاكم لبيان حال المحكوم وساقه القائل مفسرا لتحديد حكمه او موضوعه وصدرالمخصص لبيان حكم مستقل من دون نظر من القائل الى كونه شارحاً لدليل آخر ام لا، فيكون العام والخاص فى مورد التصادم متعارضين من دون حكومة لاحد الطرفين؛ وحيث ان الخاص يكون اظهر من العام غالباً فى مورد التعارض يقدم عليه، فلو فرض فى مورد تساويهما ظهوراً فهما يتساقطان و يرجع الى الاصل او فرض اظهرية العام فانه يقدّم هو ويطرح الخاص سندا.

ثانيها: لحاظ الظهور والاظهرية فى العام والخاص كما مر ولا يلاحظان فى الحاكم والمحكوم بل يقدم الحاكم الظاهر فى اقل مرتبة من الظهور على المحكوم ولو كان اظهر.

ثالثها: عدم لحاظ النسبة بين الحاكم والمحكوم، ولذا قلنا بتقديم ادلة العناوين الثانوية كقوله لا ضرر ولا ضرار على دليل وجوب الصوم الضررى مع ان بينهما عموماً من وجه؛ فان دليل لا ضرر يشمل غير الصوم كالوضوء والغسل الضرريين ودليل وجوب الصوم يشمل الصوم غير الضررى وكلاهما يشملان الصوم الضررى.

الثانى: لا يخفى عليك ان الورود والحكومة كما كانا جاريين فى الامارة والاصل كذلك يجريان فى الخاص الوارد فى مقابل العام فالخاص النص او الاظهر قد يكون وارداً على اصالة العموم وقد يكون حاكماً.

بيانه ان لنا فى طرف العام اصلا عقلائياً وهو الحكم باستعماله فى معناه الحقيق اعنى الاستغراق عند الشك فى استعماله فيه او هوالحكم بعدم وجود القرينة عند

الشك فى وجودها وعدمها واقعاً، ولهذا الاصل موضوع ومحمول، موضوعه الشك فى استعماله فى معناه ومحموله الحكم باستعماله فيه وارادته منه او موضوعه احتمال وجود القرينة ومحموله الحكم بعدمها وارادة الظاهر، على المبنيين من ان حجية الظواهر من باب الظهور النوعى او من باب اصالة عدم القرينة، وحينئذ فاذا ورد خاص فى قبال العام فان كان قطعياً سنداً ودلالة كان وارداً على الاصل المذكور؛ لانه ينتفى الشك وجداناً ويحصل اليقين بوجود القرينة واستعمال العام فى المعنى المجازى فينتفى موضوع الاصل اللفظى حقيقة وهو الورود وان كان نصاً ظنى السند فمقتضى دليل اعتباره هو الحكم بصدوره تعبدا وكونه قرينة وانه لم يستعمل العام فى معناه الحقيقى فيكون الخاص بدليل اعتباره حاكماً على اصالة العموم.

هذا كله على القول بان العام المخصص مجاز مستعمل فى غير ما وضع له كساير المجازات، واما على القول بعدم المجازية فيه وان التخصيص تصرف فى الارادة الجدية فالاصل العقلائى هو اصالة التطابق بين الاستعمال والارادة والموضوع ايضاً الشك فى التطابق فيتصور فيه ايضاً الورود والحكومة.

الثالث: قد تطلق الحكومة فى مقابل الكشف ويراد بها حكومة العقل بحجية الظن بعد تمامية مقدمات الانسداد فراجع التنبيه الاخير من بحث الانفتاح والانسداد.

الحمل الاولى الذاتى والحمل الشايع الصناعى

لااشكال فى لزوم نحومن الاتحاد بين الموضوع والمحمول والالبطل حمله عليه. والاتحاد يتصور على اقسام ثلاثة:

الاول: الاتحاد مفهوماً وماهية ووجوداً كقولك فى مقابل من يتوهم امكان سلب الشىء عن نفسه الانسان انسان فبين الموضوع والمحمول اتحاد فى المراحل الثلث.

الثانى: الاتحاد ماهية ووجوداً مع الاختلاف فى المفهوم، كقولك الانسان حيوان ناطق فبين المفهومين اختلاف بالاجمال والتفصيل واتحاد فى المقامين اى الماهية والوجود.

الثالث: الاتحاد فى الوجود مع الاختلاف فى المفهوم والمهية كقولك زيد انسان وعمرو جسم.

ويطلق على الحمل فى القسمين الاولين حمل الكلى على الكلى والحمل الاولى الذاتى، وعلى القسم الثالث حمل الكلى على الفرد والحمل الشايع الصناعى اما كونه شايعاً فلشيوعه فى الاستعمالات بين الناس واما كونه صناعياً فلاستعماله عند اهل الصناعات وارباب العلوم.

الدلالة

وهى تنقسم بتقسيمات:

منها: تقسيمها الى دلالة المطابقة والتضمن والالتزام.

فالاولى: دلالة اللفظ على تمام ما وضع له كدلالة لفظ الانسان على الحيوان الناطق، ودلالة الدار على جميع ما تحويه وتحيط به جدرانها.

والثانية: دلالة اللفظ على جزء معناه كدلالة لفظة زيد على رأسه ورجليه.

والثالثة: دلالة اللفظ على لازم معناه كدلالة الشمس على الضوء والانسان على تعقله وكتابته.

ومنها: تقسيمها الى الدلالة التصورية والتصديقية، فقد قيل ان اللفظ الموضوع الصادر من المتكلم له دلالتان.

الاولى: الدلالة التصورية وهى خطور معنى اللفظ فى الذهن عند سماعه وكون سماعه موجبا لتصور معناه، وهذه الدلالة تتوقف من طرف السامع على امور ثلثة: سماع اللفظ وكونه موضوعاً وعلم السامع بالوضع؛ ومن جانب اللافظ لا شرط لها بل لو صدر اللفظ من وراء الجدار من لافظ بلا شعور واختيار حصلت هذه الدلالة.

الثانية: الدلالة التصديقية، وهى دلالة اللفظ على كون المعنى مراداً لقائله فتكون سببا لتصديقك بان اللافظ مريد مفاد لفظه؛ فاذا قال احد زيد قائم تقول انه يعتقد

قيام زيد وان مراده الاخبار بقيامه، وهذه الدلالة للفظ ثابتة مسلمة عند العقلاء وهى المعبر عنها بحجية الظواهر.

ومنها: تقسيمها الى دلالةالاقتضاء والايماء والاشارة.

اما الاقتضاء فهى دلالة الكلام على امر مقصود للمتكلم دلالة التزامية عقلية او شرعية، من جهة توقف صحة الكلام عقلا او شرعا على ارادة القائل ذلك المعنى، بحيث لو لم يكن من قصده ذلك لعد غالطا فى كلامه فدلالة الاقتضاء على قسمين عقلية وشرعية.

مثال الأولىٰ دلالة قوله تعالى: **«واسئل القرية»** على كون المسئول اهل القرية لانفسها، فهذه الدلالة مقصودة بالملازمة العقلية للقائل وتتوقف صحة الكلام بحكم العقل على كون المراد ذلك.

ومثال الثانية كما فى قول القائل بع مالى عنك او اعتق عبدى عنك، فان الكلامين يدلان على قصد المتكلم تمليك ماله للمخاطب قبل بيعه وعتقه حتى يجوز له البيع والعتق عن نفسه، فانه لا بيع الا فى ملك ولا عتق الا فى ملك، كما ان اقدام المخاطب على البيع والعتق بالشروع فى الانشاء، يدل على قبول ذلك التمليك وقصده لتملكه المال قبلهما، فدلالة كلام الامر بالبيع على التمليك من دلالة الاقتضاء بحكم الشرع؛ ودلالة بيع المخاطب وعتقه على التملك ايضا من قبيل تلك الدلالة.

ومن ذلك ايضاً قول من عليه الكفارة لمخاطبه الذى له مملوك: اعتق عبدك عنى وانشأ المخاطب عتق عبده بعد طلبه هنا فان الكلام الاول يدل بدلالة الاقتضاء الشرعية على طلب تمليك العبد له وبيعه منه بذلك الثمن قبل العتق، والكلام الثانى يدل بتلك الدلالة على قبول استدعائه بتمليكه العبد وبيعه منه؛ فالكلامان يدلان اقتضاءعلى بيع بينهما حاصل بايجاب ضمنى وقبول كذلك.

واما دلالة الايماء والاشارة فكدلالة قوله: «عليه السّلام»: **«كفّر»** عقيب قول القائل انى واقعت اهلى فى نهار شهر رمضان، هذا الامر باعطاء الكفارة بعد ذلك السؤال لا يخلوعن الاشارة إلى علية الجماع لوجوب الكفارة ولذا يتعدى من المخاطب الى غيره، ومن الاهل الى غيرها.

الدليل العقلى والنقلى

قديطلق الدليل ويراد به الامارة التى تقابل الاصل وقد مر بيانه بهذا المعنى تحت عنوان الامارة.

وقد يطلق ويراد به القياس المؤلف من صغرى و كبرى وهو بهذا اللحاظ ينقسم الى اقسام ثلاثة؛ دليل نقلى، ودليل عقلى مستقل، ودليل عقلى غير مستقل ويطلق عليه العقلى الظنى ايضاً.

اما القسم الاول: فهو القياس الذى كانت الكبرى المأخوذة فيه شرعية سواء كانت الصغرى ايضاً شرعية ام لا، كقولك الماء المشكوك فى طهارته طاهر وكل طاهر يجوز شربه فالماء المشكوك فى طهارته كذلك فالكبرى والصغرى شرعيتان، وكقولك هذا خمر وكل خمر حرام فهذا حرام فالكبرى فقط فيه شرعية.

واما القسم الثانى: فهو القياس الذى كانت مقدمتاه عقليتين كقولك العالم ممكن وكل ممكن محتاج الى مؤثر فالعالم محتاج الى مؤثر.

واما القسم الثالث: فهو القياس الذى كانت الكبرى المأخوذة فيه عقلية والصغرى غير عقلية وامثلتها كثيرة اشار الشيخ (قدس سره) فى الرسائل الى عدة منها.

فمنها: الاستصحاب على القول بكونه حجة من جهة العقل؛ فتقول وجوب صلوة

الجمعة مظنون البقاء وكل مظنون البقاء باق بحكم العقل فالوجوب باق فهذا الدليل عقلي غير مستقل اما كونه عقلياً فلان لزوم ابقاء كل مظنون البقاء وترتيب آثار البقاء عليه يكون على هذا القول بحكم العقل فالكبرى عقلية، واما كونه غير مستقل فلان الصغرى وجدانية من حيث النسبة الكلامية وشرعية من حيث الموضوع.

ومنها: القياس وكيفية تأليف الشكل فيه ان تقول مثلا ان النبيذ مسكر و كل مسكر حرام لاستنباطه من قوله الخمر حرام فالنبيذ حرام.

ومنها: الاستحسان والقياس المؤلف فيه ان يقول الفقيه حرمة العصير مما يترجح في ذهني بملاحظة اشباهه وموارد تناسبه وكل حكم ترجح في ذهني لذلك فهو حكم الله فحرمة العصير حكم الله والكبرى فيه عقلية.

ومنها: المفاهيم فتقول في مفهوم الوصف وجوب الزكوة علق على وصف السوم في قوله «عليه السّلام»: **« في الغنم السائمة زكوة»** وكلما علق عليه الحكم في الكلام ينتفي الحكم عند انتفاء ما علق عليه فالوجوب ينتفي عند عدم السوم، وكذلك تقول في مفهوم الشرط ونحوه فهذا الدليل عقلي غير مستقل لكون كبراه فقط عقلية.

ومنها: الاستلزامات والمراد منها الملازمة بين وجوب الشيء وحرمة ضده او وجوب الشيء ووجوب مقدمته فتقول الصلوة واجبة وكل واجب تجب مقدمته او يحرم ضده فالصلوة كذلك فالكبرى عقلية والصغرى شرعية.

الدور

قد يعرف الدور بانه توقف الشيء على نفسه؛ وقد يعرف بانه توقف الشيء على ما يتوقف عليه، ولا اشكال فى ان اثبات دورية شيء يتوقف على تشكيل شبه قياس مؤلف من صغرى و كبرى، فنقول مثلا ان الالف موقوف على الباء والباء موقوف على الالف فالالف موقوف على الالف، فمن عرفه بالتعريف الاول فهو ناظر فى تعريفه الى النتيجة فى المثال وتعريفه ينطبق عليها، ومن عرفه بالتعريف الثانى فنظره الى الكبرى وتعريفه ينطبق عليها.

وعلى ايّ تقدير فان تم اثبات الدورية بكبرى واحدة فى قياس الدليل كالمثال المذكور سمى ذلك دوراً مصرحاً وان احتاج الى ضم كبرى اخرى الى الكبرى الاولى سمى ذلك دوراً مضمراً. وحينئذ فان كانت الكبرى الزائدة واحدة يسمى مضمراً بواسطة وان كانت اثنتين فضمراً بواسطتين وهكذا فقولك الالف موقوف على الباء والباء موقوف على التاء والتاء موقوف على الالف دور مضمر بواسطة وان زدت عليه قولك والتاء موقوف على الثاء مثلا كان مضمراً بواسطتين.

تنبيه:

لا اشكال ولا خلاف فى بطلان الدور وهل الوجه فى ذلك كون توقف الشىء على نفسه مما يدرك العقل بطلانه بنفسه كاجتماع الضدين والنقيضين، او الوجه فيه استلزامه تقدم الشىء على نفسه اذ الشىء لوتوقف على نفسه لزم ان يوجد اولا مقدمة لوجوده ثم يوجد ثانياً، او استلزامه اجتماع النقيضين اى وجود الشىء وعدمه فى وقت واحد فان الشىء اذا وجد اولا مقدمة لوجوده ثانياً لزم على الفرض عدم وجوده فى حال وجوده اولا وجوه، وعلى الوجهين الاخيرين فالدور امرو ملاك بطلانه امر آخر من تقدم الشىء على نفسه او اجتماع النقيضين وفى بعض الموارد يوجد ملاك الدور دون نفسه فيقال ان هذا المطلب باطل لوجود ملاك الدور فيه.

السببية والطريقية

هما وصفان عارضان للامارة الحاكية عن الحكم الشرعي او عن موضوع ذى حكم شرعي.

توضيحه: انه ذهب فريق من الاصوليين الى ان قيام الامارة على حكم او موضوع سبب لحدوث حكم تكليفي نفسي ظاهرى على طبقها؛ كانت الامارة مصيبة او مخطئة، فمعنى جعل الامارة وامضائها من ناحية الشارع جعل حكم ظاهرى على وفقها طابق الحكم الواقعي او خالفه؛ فاذا اخبر العدل مثلا بوجوب صلوة الجمعة، او بحرمة العصير تولد من الاول حكم وجوبي متعلق بصلوة الجمعة، ومن الثانى حكم تحريمي متعلق بشرب العصير، فيطلق على هذا النحو من التأثير للامارة السببية والموضوعية.

وذهب آخرون الى عدم تأثير الامارة فى حدوث حكم تكليفي، وليس معنى جعل الامارة الا اعطاء الطريقية لها وجعلها علما تعبديا تنزيليا ليترتب عليها آثار العلم من تنجيز الواقع فى صورة الاصابة والعذر عن مخالفتها فى صورة الخطاء فالمجعول فيها حكم وضعي لا تكليفي فكما ان القطع الوجدانى بالوجوب او الحرمة لا اثر له الا التنجيز والعذرية فكذلك الامارة ويطلق على هذه الصفة للامارة الطريقية.

تنبيهات:

الاول: يفرق بين السببية والطريقية فى الامارة بامور:

احدها: وجود مصلحة فى تبعية الامارة وترتيب الاثر عليها على الاول وهذه المصلحة هى التى اوجبت جعل الحكم النفسى على وفقها، بخلاف الثانى فانه لامصلحة فى سلوكها غير ادراك الواقع لو اتفق.

ثانيها: جعل الحكم التكليفى النفسى على طبقها بناء على الاول وجعل الحكم الوضعى على الثانى.

ثالثها: سقوط الحكم الواقعى عن الفعلية فى صورة اصابة الامارة وخطائها على الاول. اذ يستلزم بقائه على الفعلية مع فرض كون الحكم الظاهرى فعليا ايضا اجتماع المثلين او الضدين؛ وهذا بخلاف الثانى فانه عليه يتنجز الواقع لدى الاصابة ويسقط عن الفعلية لدى المخالفة.

رابعها: كون مخالفة الامارة اصابت ام اخطأت؛ عصيانا للشارع ناشئا من جهة مخالفة الحكم الظاهرى بلا محذور من ناحية الواقع على الاول وكونها عصيانا من جهة مخالفة الواقع فى صورة الاصابة وكونها تجريا فى صورة الخطاء على الثانى.

خامسها: حصول الاجزاء فى بعض الموارد على الاول دون الثانى؛ فاذا اخبر العدل بعدم جزئية السورة للصلوة او عدم مانعية لبس الحرير فيها ثم انكشف الخلاف بعد العمل صحت على الاول و بطلت على الثانى.

الثانى: ظاهر الادلة الدالة على حجية الامارات من السيرة العقلائية والاخبار الواردة هى الطريقية لا السببية، فان العقلاء لا يعملون باخبار الثقة عندهم او بظاهر الكلام مثلا الالتوقع الوصول الى الواقع المحكى بهما فلا مصلحة عندهم فى تبعيتها الا النيل الى الواقع ولا مفسدة لديهم فى مخالفتها الا فوت الواقع من دون نفسية فى سلوكها ومصلحة تعبدية فى موافقتها.

كما ان العرف ايضا لا يفهمون من ظواهر الادلة الشرعية المثبتة لحجيتها والباعثة على العمل على طبقها الا امضاء عمل العقلاء وتثبيت ما هم عليه وهذا هو الطريقية.

الثالث: قد يتوهم ان القول بالسببية هو القول بالتصويب المجمع على بطلانه عند الامامية ولكنه توهم فاسدفا ناقد ذكرنا تحت عنوان التخطئة والتصويب ان للتصويب اقساما ثلثة؛ وان القسمين الاولين داخلان فى التصويب الباطل والقسم الثالث الذى يساوق السببية فيما نحن فيه اما ليس بتصويب او ليس بباطل فراجع.

السنة ــ والحديث ــ والحديث القدسى

اما السنة: فهى فى الاصطلاح عبارة عن قول المعصوم او فعله او تقريره.

واما الحديث: فقد يطلق على كلام غير المعصوم الحاكى عن السنة الصادرة عن المعصوم كما انه قد يطلق على الاعم من الحاكى والمحكى ويرادفه الخبر.

واما الحديث القدسى: فهو كلام الله تعالى غير المنزل على سبيل التحدى والتعجيز سواء نقله المعصوم عن الله بواسطة الملك ام نقله من الكتب السماوية الماضية.

تنبيهات:

الاول: قد اشرنا الى ان السنة قول او فعل او تقرير، والاول واضح من حيث الموضوع ومن حيث الحجية كما سيجىء.

واما الفعل: فهو حجة فى الجملة ومثبت للحكم فى بعض الموارد.

اما فى الافعال الضرورية ولوازم الحيوة كالاكل والشرب ونحوهما، فلاحاجة فى اثبات جوازها الى فعل المعصوم لثبوته بالعقل والضرورة من الشرع.

واما فى غيرها، فترك المعصوم فعلا من الافعال يدل على عدم وجوبه كما ان فعله

شيئاً منها يدل على عدم حرمته، اذا لم يكن هناك خوف وتقية.

واما اثبات رجحان عمل بالفعل او اثبات كراهته بالترك سواء أكان مواظبا عليها ام لا؛ فلا اشكال فيه اذا علم بالصدور بقصد القربة؛ فعند ذلك يثبت اصل الرجحان دون الوجوب، وان لم يعلم وجه العمل واحتمل كونه عبادة او مباحاً يفعله باقتضاء طبعه كما اذا كان يجلس بعد السجدتين وقبل القيام، فالظاهر عدم ثبوت الرجحان بذلك.

واما التقرير: فهو ان يطلع المعصوم على معتقد شخص او جماعة او على صدور فعل كذلك؛ او على جريان سيرتهم على عمل فلم ينكره عليهم ولم يردعهم عنه مع عدم خوف وتقية؛ (فح) يكون ذلك تقريراً لما صدر عنهم وحجة على صحة تلك العقيدة، واباحة تلك الاعمال والعادات.

الثانى: قسموا الخبر الى اقسام كثيرة نذكرها نبذاً من ذلك.

فمنها: خبر الواحد.

ومنها: المستفيض وهو ما كان مخبره اكثر من واحد ولم يصل الى حد التواتر.

ومنها: المتواتر و هوالذى بلغ رواته فى كل طبقة حداً يمتنع عادة تباينهم على الكذب، وينقسم الى اقسام ثلثة:

الاول: المتواتر اللفظى وهو اتفاق الرواة على نقل لفظ معين كما ادعى ذلك فى قوله «عليه السّلام»: **«انما الاعمال بالنيات»**.

وقوله «صلّى اللّه عليه وآله وسلم»: **«إنّى تارك فيكم الثقلين»**، و قوله «صلّى اللّه عليه وآله وسلم»: **«من كنت مولاه فعلى مولاه»**.

الثانى: المتواتر المعنوى وهو اخبارهم بالفاظ مختلفة تشترك الجميع فى اثبات معنى واحد كان ذاك المعنى مدلولا مطابقيا لها اوالتزاميا او بالاختلاف كما اذا روى احدهم ان الهر طاهر والاخر ان السنور نظيف وهكذا وكما اذا ورد ان الماء القليل ينجس بالملاقاة وورد ان الانقص من الكر ينفعل و ورد ان الماء اذا بلغ قدركر لا ينجسه شيء ومثل الاخبار الحاكية عن غزوات مختلفة تشترك فى الدلالة على شجاعة على «عليه السّلام».

الثالث: المتواتر الاجمالى وهو اخبار الناقلين بالفاظ مختلفة متفاوتة فى سعة الدلالة وضيقها مع حصول العلم الاجمالى بصدور بعض تلك الالفاظ كما اذا روى البعض ان خبر المؤمن حجة وروى الاخر ان خبر الثقة حجة وروى الثالث ان خبر العدل حجة والحكم (ح) لزوم الاخذ بالخبر الاخص مضمونا.

ومنها: الصحيح وهو ما كان افراد سلسلة سنده كلهم اماميين ممدوحين بالتعديل، وقد يطلق الصحيح منسوبا الى راو معين فيقال صحيح ابن ابى عمير مثلا فيراد منه كون السند صحيحا الى ذلك الرجل، وقد يقال روى الشيخ مثلا فى الصحيح عن ابن بكير فيراد كون الوسائط المحذوفة بين الشيخ وابن بكير رجالا ثقات حذفوا للاختصار هذا عند المتأخرين واما عند القدماء فالصحيح كل حديث قابل للاعتماد عليه فيعم الحسن والموثق كما سيجىء.

ومنها: الحسن وهو ما كان جميع رواة السند اماميين غير معدلين كلا او بعضا.

ومنها: الموثق وهو ما كانت السلسلة غير اماميين كلا او بعضا مع توثيق الجميع ويسمى هذا قويا ايضا.

الثالث: لا اشكال فى حجية التواتر من تلك الاقسام واما البواقى ففيها اختلاف بين الاعلام وان كان الامر فى بعضها اسهل من بعض.

فاستدل القائلون بالحجية في الصحيح والموثق بامور:

الاول: قوله تعالى: **«فلولا نفر من كل فرقة منهم»** الخ.

حيث اوجب الله الانذار للمتفقه، وطلب من الفرقة الحذر العملى من بعد الانذار ولا يحصل العلم بطبع الحال من انذار واحد او اثنين فلولا الحجية لماصح حذرهم عملا بترتيب احكام الواقع على المنذر به.

الثانى: الروايات المتكثرة الواردة فى الابواب المختلفة فمنها ما ورد فى الخبرين المتعارضين فاوجب مولانا الصادق «عليه السّلام» فى مقبولة ابن حنظلة: **«الاخذ بما يقوله الاعدل والاصدق وما هو المشهور»** ونحوها، وقال ابن ابى جهم للرضا «عليه السّلام»: **«يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين فلا نعلم ايها الحق، قال** «عليه السّلام» **اذا لم تعلم فموسع عليك بايها اخذت»**؛ فلولا الحجية لما تعارضا ولما كان الترجيح بينهما

مطلوبا.

ومنها: ماورد عنهم، فى ارجاع بعض اصحابهم الى الاخرين، كقول الصادق «عليه السّلام»: **«اذا اردت حديثنا فعليك بهذا الجالس ــ (مشيرا الى زرارة) ــ»** و قوله «عليه السّلام» فى حقّ ابان: **«انه قد سمع منى حديثا كثيراً فما روى لك عنى فاروه عنى الى غير ذلك».**

الثالث: استقرار سيرة العقلاء جميعا على العمل فى امور معاشهم بقول الثقة، مع كون هذه السيرة بمرئى من الشارع فلولم تكن ماضية عنده لوجب ردعهم عن سلوكها وتعيين طريقة اخرى فى اخذ الاحكام ونقلها.

الشبهة البدوية والشبهة المقرونة بالعلم الاجمالى

يطلق العنوان الاول فى الغالب على المشتبه الذى لم يقارن علماً اجمالياً بتكليف.

وتلاحظ هذه الشبهة تارة فى الشبهات الوجوبية واخرى فى التحريمية وثالثة فى الاقل والاكثر، وعلى اى تقدير قد تكون الشبهة حكمية وقد تكون موضوعية فالاقسام ستة:

الاول: لحاظها فى الوجوبية الحكمية كما اذا شككنا فى ان الدعاء عند رؤية الهلال واجب ام لا.

الثانى: لحاظها فى الوجوبية الموضوعية كما اذا شككنا فى ان هذا عالم ام لا بعد العلم بوجوب اكرام كل عالم.

الثالث: لحاظها فى التحريمية الحكمية كالشك فى حرمة شرب العصير شرعاً وعدمها.

الرابع: لحاظها فى التحريمية الموضوعية كالشك فى ان هذا المايع خمر ام لا.

الخامس: لحاظها فى الحكمية فى الاقل والاكثر كما اذ شك فى ان السورة واجبة فى الصلوة ام لا او شك فى ان غير آية السجدة من سور العزايم حرام على الجنب ام لا.

السادس: لحاظها فى الموضوعية فى الاقل والاكثر كما اذا شك فى ان الستر الواجب حال الصلوة حاصل ام لا.

تنبيهات:

الاول: ان الاقوال فى الشبهة البدوية مختلفة فالمشهور على اجراء اصالة البرائة فيها مطلقا وذهب عدة الى البرائة فى الوجوبية منها والاحتياط فى التحريمية وعدة اخرى الى البرائة فيها مطلقا نقلا والاحتياط فى الموضوعية عقلا وعدة ثالثة الى الاحتياط فى الاقل والاكثر والبرائة فى غيرهما الى غير ذلك واجملنا الكلام فى نقل الاقوال مع عدم استقصائها طلباً للاختصار.

الثانى: كما ان الشبهة البدوية مورد للبرائة على المشهور فكذلك لو كانت مقارنة للعلم الاجمالى غير المؤثر ولها امثلة كثيرة:

منها: ما لو علمنا اجمالا بخمرية احد المايعين وكان احدهما خارجاً عن محل الابتلاء فالشبهة فى مورد الابتلاء بدوية موضوعاً او حكماً.

ومنها: ما لو كانت الشبهة غير محصورة وكانت اطراف العلم كثيرة جداً فكل واحد من اطرافه يكون بحكم الشبهة البدوية على المشهور.

ومنها: ما لو كان الشك فى احد اطراف العلم الاجمالى مسبباً عن الشك فى الطرف الاخر كملاقى احد الاطراف لحكمه حكم الشك البدوى لعدم تعارض اصله مع الاصل السببى.

الثالث: مقابل الشبهة البدوية الشبهة المقرونة بالعلم الاجمالى وهو الشك الواقع فى اطراف العلم الاجمالى المؤثر بحيث كان ارتكا به مظنة للضرر الاخروى سواء أكانت الشبهة وجوبية ام تحريمية حكمية ام موضوعية فاذا علم اجمالا بوجوب الظهر او الجمعة فالشبهة فى كل صلوة وجوبية مقرونة بالعلم الاجمالى وكذا اذا علم بوجوب اكرام زيد وشك انه هذا الشخص او ذاك واذا علم بحرمة فعل شرعاً وشك فى انه شرب الخمر او شرب العصير فالشبهة فى كل فعل تحريمية مقرونة بالعلم الاجمالى وكذا اذا علم بحرمة الخمر وشك فى انه هذا المايع او ذاك والحكم فى هذه الشبهة الاحتياط على المشهور وينسب الى بعض جواز المخالفة الاحتمالية دون القطعية والى آخرين جوازهما معا فراجع بحث العلم الاجمالى.

الشبهة الحكمية والموضوعية

يطلق هذان الاسمان غالباً على الشكوك التى تقع مجرى للاصول العملية، وموردا ً للاحكام الظاهرية، كالشك المأخوذ فى موضوع الاستصحاب واصالة البرائة والتخيير والاحتياط وقاعدة الطهارة وغيرها.

فالاولى: هى الشك المتعلق بالحكم الشرعى الكلى مع كون منشائه عدم النص فى المسئلة او اجماله او تعارضه مع نص آخر، وتوصيفها بالحكمية لان متعلقها هوالحكم الشرعى وحل الاشتباه ورفعه لا يكون الا من ناحية جاعل الحكم والدليل الواصل من قبله.

فاذا شك المكلف فى وجوب السواك ، او فى بقاء وجوب الجمعة، او فى كون الواجب يوم الجمعة صلوتها او صلوة الظهر؛ او فى كون صلوة الجمعة واجبة او محرمة او فى طهارة العصير المغلى؛ كان ذلك من جهة عدم الدليل المعتبر فى المورد او اجمال الدليل الوارد او تعارض الدليل الظاهر مع مثله، كان الاول من قبيل الشبهة الحكمية للبرائة والثانى للاستصحاب والثالث للاحتياط والرابع للتخيير والخامس لقاعدة الطهارة.

والثانية: هى الشك المتعلق بالموضوع الخارجى او الحكم الجزئى مع كون منشائه

اشتباه الامور الخارجية، والتوصيف بالموضوعية لكون متعلقها هو الموضوع الخارجي، ورفع الشبهة موقوف على الفحص عن الامور الخارجية من غير ارتباط له بالشرع.

فاذا شك في كون هذا المايع خمرا اوخلا، او ان خمر هذا الاناء هل انقلبت الى الخل اولا، او ان نهى والده هل تعلق بشرب التتن او شرب الشاى، او انه هل امره بشرب الشاى او نهاه عنه، او ان هذا الغذاء المأخوذ من السوق هل هو طاهر او نجس، كان الاول شبهة موضوعية للبرائة والثانى للاستصحاب والثالث للاحتياط والرابع للتخيير والخامس للطهارة.

الشبهة المحصورة وغيرالمحصورة

يطلق هذان العنوانان غالباً على المشتبهات الواقعة فى اطراف العلم الاجمالى فاذا علمنا اجمالا بنجاسة احد الانائات، فهنا علم اجمالى وشكوك تفصيلية بعدد محتملات المعلوم بالاجمال؛ فان كل واحد من الاطراف مشتبه ومشكوك فاذا كانت الاطراف والمحتملات قليلة معدودة يطلق عليها الشبهة المحصورة لانحصار الشبهة او المشتبهات واذا كانت كثيرة لا تقبل الحصر يطلق عليها الشبهة غير المحصورة.

ثم انهم ذكروا لبيان ما يكون ميزاناً لتشخيص كون الشبهة محصورة او غير محصورة اموراً:

منها: ان المحصورة ما كان محصوراً فى العرف والعادة بمعنى انه لا يعسر عده فى زمان قليل، وغير المحصورة ما لا يقبل الحصر والعد عرفاً و يعسر عده فى زمان قليل، فلو اشتبه النجس بين عشرة انآت او مأة بل او الف فاطراف الشبهة محصورة ولو اشتبه بين عشرة الآف مثلا فاطرافها غير محصورة.

ومنها: ما يقال انه اذا بلغ كثرة الاطراف الى حيث لا يعتنى العقلاء بالعلم الاجمالى الحاصل فيها و يكون احتمال مصادفة كل واحد من اطراف الشبهة للحرام المعلوم بالاجمال موهوماً فى الغاية فالشبهة غير محصورة والافهى محصورة، الا ترى انه لو

نهى المولى عبده عن المعاملة مع زيد فعامل العبد مع واحد من اهل قرية كبيرة يعلم بوجود زيد فيها لم يكن العبد ملوماً وان صادف زيداً وهذا هو مختار الشيخ فى رسائله. وهنا اقوال اخرطوينا عنها كشحاً روما للاختصار.

تنبيه:

اشتباه متعلق التكليف بين الأطراف يتصور على اقسام ثلا ثة:

اولها: ان يكون المتعلق قليلا مردداً بين اطراف قليلة كالواجب المشتبه بين الظهر والجمعة او النجس المشتبه بين اثنين او اكثر وهذا هو المسمى بالشبهة المحصورة ويطلق عليه ايضاً المشتبه القليل فى القليل.

ثانيها: المتعلق القليل بين اطراف كثيرة وهذا هو المسمى بالشبهة غير المحصورة وقد علمت امثلتها.

ثالثها: المتعلق الكثير بين اطراف كثيرة كما لو علم بحرمة خمسمأة شاة بين الفين او الفاً بين عشرة آلاف ويطلق عليه المشتبه الكثير فى الكثير وهل هو بحكم المحصور او غير المحصورة وجهان اوجههما الاول فان نسبة الحرام الى المجموع كنسبة الواحد الى الاربعة او الى العشرة وهو مشتبه محصور.

الشك

يستعمل هذا اللفظ فى الاصطلاح تارة فى الحالة النفسانية المقابلة لوصفى القطع والظن وهو تردد الذهن فى طرفى النقيض من غير رجحان وهذا المعنى هو الذى كثر استعمال الشك فيه فى عرفنا الان.

واخرى فى المعنى المقابل لليقين الشامل للشك بالمعنى الاول والظن وهو معناه لغة.

وثالثة فى عدم قيام الحجة والبرهان على الشىء والمعنى الاول اخص من الاخيرين والثانى اخص من الثالث.

فانه اذا شك الانسان فى حرمة العصير مثلا شكاً متساويا ولم يجد عليها دليلا معتبرا تحقق الشك بجميع معانيه ولو ظن الحرمة ظنا غير معتبر ولا دليل عليها معتبر تحقق الشك بالمعنيين الاخيرين دون الاول ولو ظن ظنا غير معتبر و عليها دليل معتبر تحقق الشك بالمعنى الثانى دون الثالث، ثم ان المأخوذ فى موضوع الاحكام الظاهرية والاصول العملية هل هو خصوص المعنى الاول، او احد المعنيين الاخيرين. وجوه بل اقوال تقدم الكلام فيها فى عنوان الحكومة.

ثم انه يقسم الشك بتقسيمات:

الاول: تقسيمه الى الشك الطارى والشك السارى فالطارى هو الشك فى البقاء المأخوذ فى مجرى الاستصحاب والشك السارى هو الشك الماخوذ فى مجرى قاعدة اليقين فراجع القاعدتين تعرف حقيقتها، واطلاق السارى على الثانى لسرايته الى نفس متعلق اليقين و الطارى على الاول مع ان كل شك طار وعارض ليصح التقابل اللفظى مع الثانى.

الثانى: تقسيمه الى شك بدوى و شك مقرون بالعلم الاجمالى فراجع عنوان الشبهة.

الثالث: تقسيمه الى الشك السببى والشك المسببى.

وتوضيحه انك قد عرفت ان الشك موضوع فى غالب الاصول العملية مأخوذ فى مجاريها، وان تلك الاصول احكام شرعية ظاهرية مترتبة على الشك (فح) نقول:

اما ان يوجد هنا شك واحد موضوع لحكم واحد، او يوجد شكان كل واحد منهما موضوع لحكم ومجرى لاصل؛ وعلى الثانى فاما ان يكون كل واحد منهما مسببا عن سبب مستقل، او يكونا مسببين عن سبب واحد او يكون احدهما مسببا عن الاخر فالاقسام اربعة.

لاكلام فى القسمين الاولين كما اذا عرض لنا شك فى بقاء وجوب الجمعة او عرض شكان احدهما فى بقاء حياة زيد والاخر فى كرية ماء فيترتب على كل شك حكمه.

واما الثالث: فكما اذا علم اجمالا بوقوع قطرة من النجس فى احد الانائين فتولد منه شك فى طهارة هذا وشك فى طهارة ذاك فالشكان مسببان عن امر ثالث هوالعلم الاجمالى فيقع التعارض بين اصليهما اذ اجراء الاستصحاب او قاعدة الطهارة فى كليهما ينا فى العلم الاجمالى فالحكم (ح) هوالتساقط والرجوع الى الاحتياط مثلا.

واما الرابع: فهو يتصور على قسمين:

الاول: ان يكون اصلاهما متوافقين قابلين للعمل بهما.

والثانى: ان يكونا متخالفين متعارضين.

مثال الاول: ما اذا كان كرمشكوك الطهارة المسبوق بالطهارة فلاقاه شىء طاهر

فتولد من الشك فى الماء الشك فى ملاقيه فالاول سببى والثانى مسببى، وحكمه انه يجرى استصحاب الطهارة فى الماء فيغنى عن استصحابها فى الملاقى او يجرى فيه استصحاب آخر.

ومثال الثانى: ما اذا كان هناكر مسبوق بالطهارة فغسل فيه ثوب نجس فتولد من الشك فى الماء الشك فى طهارة الثوب، والاول سببى والثانى مسببى واصلهما(ح) متعارضان بدواً فمقتضى استصحاب طهارة الكر طهارة المغسول فيه؛ ومقتضى استصحاب نجاسة الثوب الحكم بنجاسته.

وهل اللازم حينئذ تقديم اصل السبب او المسبب او يتساقطان. وجوه اقواها الاول لامور:

منها: لزوم المحذور العقلى لوقدمنا المسببى بخلاف تقديم اصل السبب.

بيانه: ان من آثار طهارة الماء شرعاً طهارة المغسول به لقوله(ع) الماء يطهر ولا يطهر، فاذا حكم الشارع بطهارة الماء بالاستصحاب فقد حكم بطهارة المغسول فيه؛ فيكون رفع اليد عن نجاسة الثوب بامر الشارع و دليل شرعى، اذالشارع (ح) قد الغى الشك المتعلق ببقاء نجاسة الثوب وحكم بعدمه تعبدا بعد الغسل بذلك الماء فرفع اليد عن استصحاب النجاسة لعدم الشك فى بقائها تعبدا فلا موضوع له حتى يجرى حكمه، نظير ما اذا قامت البينة على طهارة الثوب فى المثال.

فتحصل ان اللازم من تقديم السببى عدم بقاء الموضوع للمسببى وكونه محكوما بل قد تعرضنا فى بعض مواضع الكتاب لتقريب وروده عليه.

وهذا بخلاف ما اذا قدمنا اصل المسبب وطرحنا الاصل الجارى فى السبب فانه يلزم طرح الحكم الشرعى بلا دليل فانه ليس من آثار بقاء نجاسة المغسول فى الكر مثلا نجاسة الكر شرعاً بل هى من الا ثار واللوازم العقلية للاستصحاب المسببى فانه اذا حكم بنجاسة المغسول بالكر فى المثال ينكشف لدى العقل انه لا وجه له الاكون الماء نجسا غيرقابل للتطهير به فاذا كان الاصل فى المسبب غير ناظر الى حال السبب يكون رفع اليد عن اصله مع تحقق موضوعه تخصيصا بلا وجه وهذا معنى ماقيل ان الامر يدور حينئذ بين التخصص والتخصيص بلا وجه فتقديم السبب مستلزم

للتخصص فى ناحية المسبب وعكسه مستلزم للتخصيص بلا وجه فى ناحية السبب كما عرفت.

ومنها: انه يظهر من صحيحة زرارة صحة استصحاب الوضوء واجزاء الصلوة المأتى بها بذلك الوضوء مع انه معارض باصالة عدم برائة الذمة بتلك الصلوة وهذا بعينه من تقديم السبب على المسبب اذالشك فى بقاء الاشتغال مسبب عن الشك فى بقاء الوضوء.

ومنها: الارتكاز العرفى وعمل العقلاء على التقديم فانهم اذا علموا بان الشارع حكم بطهارة ماء او كريته ولو كان حكما ظاهريا رتبوا عليه الحكم برفعه للخبث والحدث واذا حكم بحلية مال ادّوا منه ديونهم ولا يلتفتون الى ما يقابلها من استصحاب بقاء النجاسة او الحدث او اشتغال ذمتهم بالديون و هكذا.

تنبيه:

قد لا يكون الاصل الجارى فى ناحية السبب ناظراً الى حال المسبب وحاكما عليه لكون اللزوم عقلياً، وقد يسقط عن الحجية لمانع او مزاحم، و على التقديرين فتصل النوبة الى الاصل الجارى فى المسبب.

مثال الاول ما اذا غاب عنا زيد وله من العمر عشر سنين فشككنا بعد عشرين سنة فى بقاء حياته؛ فاستصحاب الحياة لا يثبت بلوغ سنه الى ثلثين او نبات لحيته او سائر اللوازم العقلية والعادية فانه مثبت فتصل النوبة الى اجراء استصحاب عدم تحقق تلك اللوازم وعدم آثارها وهذه اصول مسببية.

ومثال الثانى ملاقى احد الاطراف فى الشبهة المحصورة فيما اذا علم اجمالا بنجاسة احدالشيئين، فان الاصل فى طرف السبب اعنى الملاقى بالفتح قد سقط بالمعارضه فوصلت النوبة الى اصل المسبب.

الشهرة

هى فى الاصطلاح عبارة عن اشتهار امر دينى بين المسلمين ولو بين عدة منهم.

وتنقسم الى اقسام ثلاثة:

الاول: الشهرة الروائية وهى اشتهار نقل الرواية بين ارباب الحديث ورواته القريبين من عهد الحضور لا المتأخرين عنه سواء عمل بها ناقلها ام لم يعمل لوجود قصور فيها او وجود رواية ارجح منها وهذا القسم هو الذى جعلوه فى باب التراجيح من المرجحات وحملوا عليه قوله «عليه السّلام»: **«خذ بما اشتهر بين اصحابك»** فاذا ورد خبران متعارضان وكان احدهما اشهر رواية من الاخر اوجبوا اخذه وطرح الاخر لمرجحية الشهرة.

الثانى: الشهرة العملية وهى اشتهار العمل برواية بين الاصحاب المذكورين وكثرة المستند اليها فى مقام الفتوى ولو لم يتحملوا نقلها بشرائط التحمل والنقل وهى التى توجب جبر سند الرواية اذا كان ضعيفاً فاذا لم يكن فى المسئلة الا رواية واحدة ضعيفة السند ولكن الاصحاب عملوا بها انجبر ضعفها وجاز الاستدلال بها.

كما ان المشهور لو اعرضوا عن رواية كان ذلك موهنا لها ولو كان السند صحيحاً سليما ومن هنا قيل: كلما ازداد الخبر صحة ازداد عند الاعراض عنه ضعفا، والنسبة

بين الشهرتين عموم من وجه فقد تكون الرواية مشهورة من حيث الرواية غير مشهورة من حيث العمل وقد ينعكس الامر وقد يتصادقان وهذان القسمان من الشهرة من صفات الرواية وحالاتها.

الثالث: الشهرة الفتوائية وهى عبارة عن اشتهار الفتوى بحكم فى مسئلة من المسائل مع عدم استناد المفتين بها الى رواية اما لعدم وجودها او لاعراضهم عنها وهذه هى التى يبحث عن حجيتها فى باب حجية الامارات وهذه الشهرة من الصفات العارضة للحكم الشرعى دون الخبر والرواية.

الصحيح والاعم

وقع النزاع بين الاصوليين فى ان اسامى العبادات كالصلوة والزكوة والحج والصوم بل وبعض اسامى المعاملات كالبيع والاجارة والنكاح ونحوها هل هى موضوعة ولو بوضع تخصصى للمعانى الجامعة للاجزاء والشرائط الشرعية الفاقدة للموانع والقواطع كذلك؛ بحيث يكون الاستعمال فى الناقصة الفاقدة لما يعتبر فيها غلطا باطلا او مجازاً لعناية وعلاقة ويكون ما هوالموضوع له هو المأمور به عند الشارع وما هو المأمور به عنده هو الموضوع له، او هى موضوعة للاعم من التامة الجامعة لما يعتبر فيها والناقصة الفاقدة له، فاطلاقها على الناقصة ايضا استعمال حقيقى وان كان الطلب لم يتعلق الا بالكاملة الواجدة لما يعتبر فيها فاختيار الوجه الاول قول بالصحيح والقائل به يسمى صحيحياً واختيار الوجه الثانى قول بالاعم و القائل به يسمى اعمياً.

ثم انهم قد اطنبوا الكلام فى تعيين ا الالفاظ الواقعة فى محل النزاع وفى تصوير المعنى الصحيح والمعنى الاعم فى موارد البحث وفى الاستدلال على ما اختاروه من الوجهين فراجع مظانه.

واما الثمرة بين القولين فقالوا انها تظهر فيما اذا وقعت هذه الالفاظ بنحو الاطلاق موضوعا لحكم من الاحكام كما اذا قال المولى صل الظهر وشككنا فى ان السورة جزء

لها ام لا، فعلى القول الاول يرجع الشك فى الجزئية الى الشك فى اصل صدق الصلوة على الصلوة بلاسورة ومعه لايجوز التمسك بالاطلاق كما اذا شك فى قوله اعتق رقبة ان هذا الموجود عبد ام حر فاللازم حينئذ الاحتياط وعلى القول الثانى لا اشكال فى ان العمل بلا سورة ايضاً صلوة فيشك فى تقييدها بقيد زائد على حقيقتها وعدمه والاطلاق حينئذ محكم.

الضد والنقيض

قسم اهل المعقول العرضين المقيسين الى موضوع واحد الى اقسام ستة المثلين والخلافين والضدين والمتضايفين والملكة وعدمها والنقيضين وسموا الاربعة الاخير بالمتقابلين.

فالمثلان: هما العرضان من نوع واحد كالبياضين والسوادين.

والخلافان: هما العرضان من نوعين مع امكان اجتماعهما فى محل واحد كالبياض والحلاوة.

والضدان: هما العرضان الوجوديان من نوعين مع عدم امكان الاجتماع وعدم توقف تصور احدهما على تصور الآخر كسواد و بياض.

والمتضايفان: هما الوجوديان من نوعين مع عدم الاجتماع وتوقف تصور احدهما على تصور الاخر كالابوة والبنوة فى شخص خاص بالنسبة الى شخص خاص آخر.

والعدم والملكة: هما العرضان احدهما وجودى والاخر عدمى مع كون المحل المتصف فعلا بالعدمى من شأنه ان يتصف بالوجودى كعدم اللحية و وجودها فى من بلغ خمسين سنة مثلا.

والنقيضان: اوالايجاب والسلب هما الوجودى والعدمى مع عدم لحاظ الشأنية كوجود زيد وعدمه.

اذا عرفت ذلك علمت معنى الضد عند اهل المعقول واما عند الاصوليين فقد يطلق على ذلك وقد يطلق على المعنى الاعم من ذلك اعنى المنافى للشىء والمعاند له سواء كان وجودياً او عدمياً، الا انهم سموا الوجودى بالضد الخاص والعدمى بالضد العام بمعنى الترك ، فيقولون فى مسئلة(ان الامر بالشىء يقتضى النهى عن ضده ام لا) انه اذا امر المولى بازالة النجاسة عن المسجد فهل يقتضى ذلك ، النهى عن الصلوة ام لا او يقتضى النهى عن ترك الازالة ام لا ، فالازالة والصلوة عندهم ضد ان كما ان الازالة وعدمها ايضاً عندهم ضدان.

الظن

هولغة واصطلاحاً عبارة عن الطرف الراجح من طرفي الترديد في الذهن، وقد يطلق اصطلاحاً على الاسباب الذى تورث الظن بحسب الغالب كما ستعرف ولمطلق الظن عند الاصوليين تقسيمات:

الاول: تقسيمه الى الظن الشخصى والظن النوعى.

فالاول: هو الظن اللغوى وهى صفة نفسانية تنقدح فى النفس نظير العلم والشك.

والثانى: هى الاسباب التى تكون غالباً سبباً لانقداح الظن الشخصى فى الذهن، كخبر العدل والثقة والاجماع المنقول وكون الشىء متيقن الوجود فى السابق ونحوها فيطلق عليها الظنون النوعية، وبين الظنين تباين مهية وعموم من وجه تحققاً فقد يفترقان فى التحقق وقد يتحققان وفى صورة التحقق قد يتوافقان وقد يختلفان فاذا اخبرك العادل بوجوب الجمعة وكان ظنك الشخصى ايضاً بالوجوب فقد اجتمعا وتوافقا وان كان ظنك الشخصى بحرمتها فقد اختلفا فان ثبت عندك حجية احدهما دون الآخر عملت بالحجة منها وان ثبت حجيتها معا كان المورد من قبيل تعارض الدليلين.

الثانى: تقسيمه الى الظن الخاص والظن المطلق.

فالاول: كل ظن شخصي او نوعي دل على حجيته دليل خاص من عقل او نقل كالظن بركعات الصلوة او خبر العدل والثقة.

والثاني: هو الظن الذى ثبت حجيته بدليل الانسداد ومعونة مقدمات الحكمة ويطلق عليه الظن الانسدادى ايضاً وقد مضى بيان المقدمات تحت عنوان الانسداد.

الثالث: تقسيمه الى الظن المانع والظن الممنوع.

و هذان اسمان لبعض مصاديق الظن المطلق الذى كان احد الشقين فى التقسيم السابق، فهنا ظن مطلق مانع و ظن مطلق ممنوع، مثلا اذا حصل للمكلف القائل بالانسداد ظن من قول الصبي او الفاسق بوجوب صلوة الجمعة وحصل له ظن آخر بعدم حجية الظن الحاصل من قول الصبي والفاسق، يطلق على الظن الاول الممنوع وعلى الثانى المانع وفى حجية احدهما او كليهما اقوال:

اولها: حجية المانع دون الممنوع لانهما كالشك السببي والمسببي فى الاستصحاب.

ثانيها: حجية الممنوع دون المانع لان الاول ظن بالحكم الفرعى وهو الوجوب والثانى ظن بالحكم الاصولى وهى الحجية والمتقين من دليل الانسداد حجية الاول فقط.

ثالثها: لزوم اختيار اقواهما لو كان والا فالتساقط لعدم الترجيح.

الرابع: تقسيمه الى الظن الطريقى والظن الموضوعى.

والاول: ما كان طريقاً محضاً الى واقع محفوظ من دون كونه ماخوذاً فى موضوع حكم كما فى القطع الطريقى من غير فرق بينهما الا فى كون طريقية القطع ذاتية غير قابلة للجعل شرعاً وكون طريقية الظن عرضية مجعولة من الشرع او العقل والاول كحجية الامارة شرعاً بنحو الطريقية والثانى كالظن الانسدادى على الحكومة.

والثانى: هو الظن الذى له دخل فى الحكم شرعاً بمعنىٰ كونه مأخوذاً فى موضوعه والاقسام المتصورة فى القطع الموضوعى تجرى فى المقام ايضاً مع اختصاصه بزيادة شيء.

بيانه انه سياتي فى باب القطع امتناع اخذ القطع بالحكم او بالموضوع ذى الحكم فى موضوع حكم مماثل للمقطوع به او مضاد له واما اخذ الظن بذلك فى موضوع حكم

مماثل او مضاد فهو جائز فى الظن غير المعتبر وغير جائز فى المعتبر؛ فيجوز ان يقول المولى اذا ظننت بوجوب صلوة الجمعة من اخبار صبي او فاسق فهى عليك واجبة او هى عليك محرمة، والسر فى ذلك ان الواقع على فرض وجوده غير منجز على الظان لعدم حجية ظنه فيكون الحكم المرتب على الظن حكما ظاهريا فعليا ولا تنا فى بينه وبين الحكم الواقعى كما فى موارد الشك؛ ولا يجوز ان يقول بعد ان جعل قول العدل حجة وطريقا اذا اخبرك العدل بوجوب صلوة الجمعة فهى عليك واجبة او هى عليك محرمة لان الواقع على فرض وجوده فعلى منجز والفرض ان الحكم المرتب على الظن ايضا كذلك فيلزم اجتماع المثلين او الضدين ولو ظننا وهو باطل.

عدم خلوالواقعة عن الحكم

قد اشتهر بين الاصحاب عدم خلو واقعة من الوقايع عن الحكم الشرعى والقدر المسلم من هذه المسئلة ما اذا كان المراد من الواقعة فعل المكلف ومن الحكم الشرعى الحكم التكليفى بمرتبته الانشائية.

وحاصل الكلام حينئذ انه ليس للمكلف فعل من الافعال الأوله من ناحية الشارع حكم من الاحكام الخمسة مجعول بالغ مرتبة الانشاء سواء أكان واصلا الى مرتبة الفعلية والتنجز ام لم يكن وهذا المعنى هو الذى يمكن دعوى الا تفاق عليه وادعى تواتر الاخبار فيه بان لله فى كل واقعة حكماً يشترك فيه العالم والجاهل.

وما سوى ذلك مورد شبهة واشكال اما الاحكام الوضعية فتارة يكون الفعل خالياً عنها بالمرة واخرى يعرضه منها واحد وثالثة يعرضه اثنان او ا كثر.

ففى غالب المباحات مثل الاكل والشرب والقيام والقعود لايعرضه حكم وضعى اصلا، وفى مثل العقود والايقاعات يترتب عليه التسببية بالنسبة الى الامور المقصودة منها من الملكية والزوجية والطلاق والعتاق ونحوها، وفى افعال الطهارات الثلاث مثلا يترتب عليها السببية للحالة النفسانية الحاصلة منها والرافعية للحدث السابق والشرطية للصلوة مثلا بناء على كونها بنفسها شرطاً.

واما الاحكام التكليفية بمرتبتها الفعلية فهى ايضاً لا تترتب دائماً على الفعل بل توجد موارد خلت الافعال من مرتبة فعلية تلك الاحكام.

منها: موارد حصول القطع للمكلف على خلاف الحكم الواقعى كما اذا قطع الشخص بوجوب الجمعة مع كونها حراماً فى الواقع فان ما قطع به ليس حكماً شرعياً مجعولا اصلا والحكم الواقعى ليس بمنجز حتماً وليس بفعلى على المشهور فليس هنا حكم شرعى فى مرتبة الفعلية واقعياً كان او ظاهرياً وان كان التحريم موجوداً انشأ، وكذا اذا قطع بحلية العصير مع حرمته فى الواقع او باستحباب شىء مع كونه واجباً هذا اذا كان القطع بالخلاف قصورياً واما اذا كان عن تقصير فالواقع فعلى منجز.

ومنها: موارد الطرق الشرعية المؤدية الى خلاف الواقع كما اذا اخبر العادل باباحة شيء وكان فى الواقع واجباً او حراماً بناءاً على القول بالطريقية فيها، فما اخبر به العادل ليس بمجعول ولو ظاهراً وما كان موجوداً واقعاً ليس بفعلى فلا حكم فعلى فى المورد.

ومنها: مورد الظن الانسدادى المخالف ايضاً كالامارات الشرعية بناء على الحكومة والكشف الطريق.

ومنها: موارد مزاحمة المهم للاهم كالصلوة المزاحمة لازالة النجاسة من المسجد فى اول الوقت؛ فان الامر الفعلى لما توجه الى الاهم بقى المهم خالياً عن الامر الفعلى بالكلية والّالزم طلب الضدين نعم الحكم بمرتبته الانشائية ثابت وهذا مبنى على بطلان الترتب واما بناءاً على صحته فان اراد امتثال امر الاهم فكذلك ايضاً وان اراد المخالفة فامر المهم ايضاً فعلى كامر الاهم.

ومنها: ما اذا استلزم امتثال واجب مخالفة حرام مع كون الواجب اهم كما لو استلزم اكرام عالم اهانة عالم آخر اوالوضوء فى محل انصباب مائه فى ملك الغير؛ فالاهانة والتصرف فى ملك الغير لا حكم لهما اصلا لان الحرمة الواقعية قد ارتفعت بالمزاحمة ولم يترتب عليهما من طرف ما يستلزمهما حكم ايضاً.

عدم صحة السلب وصحته

وصحة الحمل وعدمها

اعلم انه قديرتكز فى ذهن الانسان من ايام الصغراوفى برهة من الزمان معنى من المعانى بنحو الاجمال للفظ مخصوص معين (فليلاحظ احدنا ما فى ذهنه من كلمة الانسان والفرس والغنم وغيرها) وحينئذ اذا سمع من احد تعريف الحيوان الناطق وتصور فى ذهنه ذلك الكلى فان رأى انه لم يصح سلب الانسان بمعناه المرتكز فى ذهنه عن الكلى الذى تصوره او انه يصح حمل الانسان بذلك المعنى على ما تصوره يعلم ان لفظ الانسان حقيقة فى الحيوان الناطق وان ما ارتكز فى ذهنه اجمالا متحد مع ما تصوره تفصيلا، فيتحقق حينئذ عنوان عدم صحة السلب وصحة الحمل ويكونان من علائم الحقيقة، فيحكم بان الانسان والحيوان الناطق مترادفان.

وكذا ان رأى مصداقاً من الانسان فى الخارج كزيد مثلا و علم انه لا يصح سلب المعنى المرتكز في ذهنه عنه بل صح حمله عليه يعلم بان زيداً مصداق حقيقى للمعنى المرتكز لا مجازى ومن هنا قيل ان عدم صحة سلب مفهوم كلى عن مفهوم كلى وصحة حمله عليه علامتا كونهما مترادفين وعدم صحة سلب المفهوم الكلى عن الفرد او صحة حمله عليه علامتا كون الفرد مصداقاً حقيقياً لذلك الكلى.

هذا عدم صحة السلب واما صحته فاذا سمع الشخص من احد تعريف الحمار

فتصور فى ذهنه معناه الكلى او رأى فرداً منه فى الخارج فرأى انه يصح سلب الانسان بمعناه المرتكز عن متصوره او عن ذلك الفرد ولا يصح حمله عليهما كان هذان عنده علامتا كون الحمار مباينا مع الانسان وعدم كون الفرد مصداقاً حقيقياً له وكان الاستعمال مجازياً وهكذا سائر الامثلة.

العرض الذاتى والعرض الغريب

قديستعمل العرض فيما يوافق معناه اللغوى وهو الوصف العارض للشىء المقابل لذاتياته وهذا هو المستعمل فى باب الكليات ويقسمونه الى عرض خاص كالكتابة للانسان وعرض عام كالحركة بالارادة والمشى له ايضاً.

وقد يستعمل بمعنى مطلق الامر الخارج عن الشىء ولو تصورا المحمول عليه ذاتياً كان او عرضياً، وهو بهذا المعنى يستعمل فى تعريف موضوع العلم فيقال ان الموضوع هو الذى يبحث فى العلم عن عوارضه الذاتية، ويقسم العرض بهذا المعنى الى عرض ذاتى وعرض غريب.

فالاول: ما كان عارضاً ومحمولا على الشىء حقيقة بحيث كان وصفاً بحال نفس الموصوف وكان اتصاف الشىء به اتصافاً حقيقياً سواء كان بلاواسطة او بواسطة داخلية او خارجية فهنا امثلة ثلاثة:

اولها: المحمول العارض بلاواسطة كالفصل بالنسبة الى الجنس والجنس بالنسبة الى الفصل، فى قولك الناطق حيوان والحيوان ناطق، فالبحث عن كون الناطق حيواناً او عن كون الحيوان ناطقاً بحث عن العوارض الذاتية اى عن محمول نفس الشىء.

ثانيها: المحمول العارض بواسطة داخلية كالتكلم المحمول على الانسان بواسطة

کونه ناطقاً والحرکة الارادیة له بواسطة کونه حیواناً، فهما عرضان والانسان معروض والنطق والحیوانیة واسطتان داخلتان فی حقیقة المعروض.

ثالثها: المحمول العارض بواسطة خارجیة کالضحك المحمول علی الانسان بواسطة التعجب الخارج عن حقیقة ذاته والحرارة العارضة للماء بواسطة النار.

والثانی: ای العرض الغریب ما کان عروضه علی الشیء وحمله علیه مجازیاً وکان الوصف بحال متعلق الموصوف لانفسه، وحیث کان المعروض الحقیقی مرتبطاً مع هذا الشیء بنحو من الارتباط نسب وصفه الیه مجازاً، مثاله توصیف الجسم بالسرعة والشدة فتقول هذا الفرس سریع وهذا الابیض شدید فهذا یطلق علیه الغریب لان الاتصاف لیس حقیقیاً بل المتصف بالسرعة واقعاً هی الحرکة وبالشدة هو البیاض ولاجل کونهما وصفین للفرس والشیء الخارجیین نسب عارضهما الیهما بالعنایة.

ثم ان عمدة الغرض من هذا البحث بیان ان مسائل علم الاصول من قبیل العوارض الذاتیة لموضوعه فان الحجیة مثلا بالقیاس الی ظاهر الکتاب وخبر العدل وغیرهما عرض ذاتی تتصف تلك الامور بها حقیقة لا بالعرض والمجاز کما ان الاحکام الفرعیة المبحوث عنها فی علم الفقه تکون من العوارض الذاتیة لموضوعه اعنی افعال المکلفین او الموضوعات الخارجیة.

العقل

العقل قوة مودعة فى النفس معدة لقبول العلم والادراک، ولذا قيل انه نور روحانى تدرك النفس به العلوم الضرورية والنظرية؛ واول وجوده عند اجتنان الولد ثم لايزال ينمو الى ان يكمل عند البلوغ، وله جنود من الخصال الفاضلة والسجايا المرضية تبدو من عند التميز وتكمل حين بلوغ الاربعين فى الغالب.

وقد يطلق العقل على نفس التعقل والادراک؛ ويسمى على الاطلاق الاول عقلا مطبوعا، وهو المراد من قوله تعالى كما فى الرواية: **«ما خلقت خلقا هو احب الى منك»** وعلى الاطلاق الثانى عقلا مكسوبا مسموعا، وهو المراد من قوله «عليه السّلام»: **«ما اكتسب الانسان شيئا افضل من عقل يهديه الى هدى»**، قال على «عليه السّلام» على ما نسب اليه:

فان العقل عقلان فمطبوع و مسموع
ولا ينفع مسموع اذا لم يك مطبوع
كما لا تنفع الشمس وضوء العين ممنوع

ثم ان البحث عن العقل فى هذا العلم بملاحظة حجية مدركاته وكون احكامه من ادلة استنباط الحكم الشرعى تارة، ومرجعا عمليا عند فقدان الامارات اخرى.

اما الاولى: فهي احكامه الاستقلالية التى تقع فى طريق استنباط الاحكام الشرعية؛ فيكون دليلا عقلياً وامارة منجزة او معذرة، ولذا قيل ان الدليل العقلى حكم عقلى يتوصل بصحيح النظرفيه الى حكم شرعى والمراد بصحيح النظر جعله كبرى في قياس الانتاج كما تقدم، وذلك كحكمه بحجية الظن الانسدادى والظن الاستصحابى بناء على حجيتها وحكمه بالملازمة بين وجوب شىء و وجوب مقدمته وبالملازمة بين وجوب شىء وحرمة ضده وبالملازمة بين حسن شىء او قبحه ووجوبه او حرمته شرعا بناء على حكمه بالملازمة فى هذه الموارد وغيرها من احكامه.

فتقول حرمة العصير مما تعلق بها الظن الانسدادى او الاستصحابى وهو دليل مثبت للتكليف منجز له فالحرمة ثابتة منجزة؛ وتقول الوضوء مقدمة للصلوة وكل مقدمة الواجب واجبة فالوضوء واجب، وتقول الصلوة المزاحمة لازالة النجاسة عن المسجد ضد للواجب وكل ضد الواجب حرام فتلك الصلوة محرمة؛ وتقول رد الوديعة مما حكم العقل بحسنه وكلما حكم العقل بحسنه حكم الشرع بوجوبه فالرد واجب شرعا وهكذا.

واما الثانية: فهى احكامه الاستقلالية التى تعد احكاما ظاهرية واصولا عملية يرجع اليها عند فقد الامارات العقلية والقواعد النقلية، وذلك كحكمه بقبح العقاب على الحكم بلا ورود البيان عليه، وحكمه بتخيير المكلف عند دوران الامر بين المحذورين؛ ولزوم الاحتياط عليه فى موارد العلم الاجمالى ونحوها.

تنبيهان:

الاول: تنقسم مدركات العقل واحكامه الى اقسام كثيرة تختلف لديه بالوضوح والخفاء.

فنها: المشهورات وهى التى توافقت عليها آراء العقلاء لوجود مصالح فيها وانحفاظ نظام المجتمع وبقاء النوع بها كحسن العدل وقبح الظلم.

ومنها: الاوليات ككون الكل اعظم من الجزء والضدين لايجتمعان.

ومنها: الحسيات المحسوسة بالحواس الظاهرة او الباطنة ككون هذا الجسم ابيض وكحكمنا بان لنا علما وشوقا وشجاعة.

ومنها: الفطريات وهى القضايا التى قياساتها معها ككون الاربعة زوجا لانها تنقسم الى المتساويين وكل منقسم الى المتساويين زوج.

ومنها: التجربيات وهى الحاصلة بتكرر المشاهدة كحكمنا بان السم مهلك.

ومنها: المتواترات كحكمنا بان مكة موجودة لاخبار جماعة يمتنع تبانيهم على الكذب.

ومنها: الحدسيات الموجبة لليقين كحكمنا بان نور القمر مستفاد من الشمس لتشكله بدرا وهلالا.

الثاني: لا اشكال فى حجية ما استقل به العقل من الاحكام مما يعد امارة موصلة الى الاحكام الشرعية، او اصلا عمليا يرجع اليه فى مرحلة العمل.

والدليل عليه اولا ان ذلك مما يجده العقل فى نفسه طبعيا وجدانيا وهو كاف فى الحجية اذ حجية كل شىء ترجع الى حكمه وقضائه فكيف يثبت حجية حكمه بشىء آخر.

وثانياً ماورد من الادلة النقلية على ذلك، ففى الكافى عن الكاظم «عليه السّلام» قال: **«يا هشام ان الله على النّاس حجتين حجة ظاهرة وحجة باطنة، فاما الظاهرة فالرسل والانبياء والائمة** «عليهم السّلام» **واما الباطنة فالعقول».**

وفى البحار عن كتاب الاحتجاج قال ابن السكيت للرضا «عليه السّلام» فما الحجة على الخلق اليوم قال «عليه السّلام»: **«العقل تعرف به الصادق على الله فتصدقه والكاذب على الله فتكذبه»** قال ابن السكيت: هذا هو والله الجواب.

وما ورد مستفيضا من: **«ان الله لما خلق العقل قال بك اثيب وبك اعاقب وبك آخذ وبك اعطى».** والاثابة والعقاب لا يكونان الا بالحجة ونحوها غيرها؛ والمخالف فى اصل ادراك العقل للحسن والقبح الاشاعرة وفى كون حكمه دليلا على الحكم الشرعى الطائفة الاخبارية ولهم فى ذلك اقوال أُخر سيأتى بعض الكلام فيه فى قاعدة التحسين وقاعدة الملازمة.

العموم والعام

العموم فى الاصطلاح عبارة عن شمول المفهوم لكل ما يصلح ان ينطبق عليه وبعبارة اخرى فعلية الشمول فيما فيه قابليته، والعام عبارة عن اللفظ الدال على المفهوم وشموله.

فمعنى لفظ العام يتركب من امرين المفهوم القابل للانطباق على كثيرين، وفعلية ذلك الانطباق.

ثم ان الفاظ العام الدالة على ذلك المعنى ان كانت جامدة غير مركبة نظير ما ومن الشرطيتين ومتى وحيث وكيف وامثال ذلك فانها بمعنى كل شىء او كل شخص اوكل زمان ومكان فواضح.

والافالجزء الذى يدل من اللفظ على نفس المفهوم هو مادة اللفظ. والذى يدل على الشمول والسريان يسمى اداة العموم.

ففى الفاظ كل رجل والعلماء ولا رجل تكون كلمة رجل وعالم هى المواد الدالة على المفهوم وكلمة كل وهيئة الجمع ووقوع النكرة فى سياق النفى هى ادواة العموم.

ثم ان للعام عند اهل الفن تقسيمات:

منها: تقسيمه الى العام البدلى والعام الاستغراقى والعام المجموعى.

بيـانه ان اللفظ الدال على الاستيـعاب ان دل على شمول المفـهـوم للافراد بنحو البدل كان الشمول بدلـياً واطلق عـليه الـعام البدلى، كـقولك اكـرم ایّ رجل شئت وسافر ایّ يوم اردت فكلمة ایّ ومايؤدى معناها من أدواة العموم البدلى.

وان دل على شموله دفعة وبنحو الاستيعاب كان الشمول استيعابياً وحينئذ ان قصد فى الكلام ترتب الحكم الكلامى على كل فرد من افراد المفهوم مستقلا سمى ذلك «عاماً استغراقياً» كما لوورد اكرم كل عالم مع كون الفرض انشاء وجوب مستقل لكل فرد وان قصد ترتب حكم واحد على الجميع سمى العام مجموعياً.

فظهر مما ذكرنا ان انقسام العام الى البدلى والاستيعابى انقسام وضعى نشأ من وضع اللفظ للمعانى المختلفة ولذلك صارت الفاظها ايضاً مختلفة، وانقسام الاستيعابى الى الاستغراقى والمجموعى انقسام بلحاظ الحكم المرتب عليه ويشهد لذلك اتحاد الفاظها وجواز استعمال كل واحد منها فى موضع الاخر.

تنبيه:

الفرق بين الاقسام فى هذا التقسيم واضح اذ فى الحكم المرتب على العام البدلى يتحقق الامتثال بالا تيان ولو فى ضمن فرد واحد ويحصل الغرض ويسقط الامر بخلاف الاستيعابى، واما الفرق بين الاستغراقى والمجموعى فهو ان فى الاول يكون الحكم متعدداً بتعدد الافراد ولكل واحد منها اطاعة مستقلة وعصيان مستقل، فاى فرد من العلماء اكرمه المكلف فى المثال السابق استحق ثوابه واى فرد لم يكرمه استحق عقابه ولا ارتباط بينهما، وفى الثانى يكون الحكم واحدا بحيث لو اكرم الجميع حصل امتثال واحد ولو ترك اكرام واحد حصل عصيان الامر بالكلية.

ومنها: تقسيمه الى العام الافرادى والعام الازمانى.

فالاول: عبارة عن شمول المفهوم وسريانه بحسب الافراد.

والثانى: عبارة عن شموله وسريانه بحسب الازمان بمعنى لحاظ استمرار المفهوم وبقائه فى عمود الزمان.

بيان المطلب ان تعلق حكم شرعى بفعل من الافعال من حيث اخذ الزمان قيداً للحكم او للموضوع يتصور على اقسام اربعة:

الاول: ان لا يلاحظ الزمان اصلا لافى طرف الحكم ولا فى طرف الموضوع بل تلاحظ طبيعة الحكم فترتب على طبيعة الموضوع بلالحاظ تقيدهما بزمان، كما اذا قال المولى او جبت عليك الجلوس فى المسجد او صيام يوم، او قال اعتق رقبة واكرم عالماً، وحكم هذا القسم هو حصول الغرض وسقوط الامر باتيان مسمى الجلوس والصيام وطبيعة العتق والاكرام.

الثانى: ان يلاحظ مقدار من الزمان محدود كشهر، او سنة او مستمر دائم، ظرفاً لثبوت الحكم على الموضوع بان يجعل و يرتب طبيعى الحكم على طبيعى الموضوع ويراد بذكر الزمان دوام الحكم عليه واستمراره فى تلك المدة فى مقابل كونه آنياً من حيث الزمان او منوطاً بمجرد تحقق الطبيعة ولو فى ضمن فردواحد كما لو قال المولى يجب الصدق فى الكلام ابداً واكرم زيداً دائماً فلا يسقط الامر بتحقق الصدق ولو دفعة واكرام زيد ولو مرة.

ونظير التصريح بالدوام استفادة ذلك من الاطلاق فيطلق (ح) على دوام الوجوب على عنوان الصدق وعنوان الاكرام العموم الازمانى للحكم؛ ويقال ان لهذا الحكم عموماً ازمانياً ويطلق على عموم عنوان الاكرام لمصاديقه كاكرام زيد واكرام عمرو العموم الافرادى للموضوع وهذا القسم هو الذى ذكر الشيخ قده بان الزمان فيه لوحظ ظرفا للحكم لاقيداً للموضوع.

الثالث: ان يلاحظ الزمان قيداً للموضوع بنحو المجموع بان يلاحظ الزمان جميعه ولو كان طويلا ويجعل قيداً واحداً لموضوع التكليف اعنى فعل المكلف ويكون المطلوب الفعل المستمر فى عمود الزمان بحيث لو ترك الفعل فى جزء من الزمان لما امتثل التكليف اصلاً، كما اذا اوجب على المعتكف الكون فى المسجد اياماً او الكون فى عرفات ومنى يوماً أو اياماً ومنه الامساك الواقع بين الطلوع والغروب والعموم هنا ينسب الى الموضوع ويقال ان له عموماً ازمانياً مجموعياً.

الرابع: لحاظ الزمان قيداً للموضوع بنحو الاستغراق بان يلاحظ كل جزء من

اجزائه قيداً مستقلا ويكون الفعل فى كل آن او ساعة مثلا مطلوباً مستقلا بحيث يكون ترك الفعل فى جزء من الزمان تفويتاً لغرض وعصياناً لطلب واتيانه فى جزء آخر تحصيلا لغرض آخر وامتثالا لطلب كذلك.

مثاله مالو قال اكرم العلماء او اكرم زيداً فى كل يوم اذا فرضنا ان الاكرام المقيد بكل يوم مطلوب مستقل ويسمى هذا عموماً زمانياً استغراقياً فى ناحية الموضوع؛ وهذا القسم هو مراد الشيخ ره من قوله ان الزمان قد يلاحظ قيداً للموضوع وعبر عنه بان الزمان مفرد للموضوع لتكثر افراد الموضوع لامحالة بعدد الايام وكون الاكرام فى كل يوم موضوعاً مستقلا له حكم مستقل، فكما كان فى القسم الثانى طبيعة الاكرام المتعلق بزيد موضوعاً مستقلا بحكم مستقل والمتعلق بعمرو موضوعاً آخر فكذلك الاكرام المتعلق بزيد فى يوم الخميس مثلا موضوع مستقل له حكم مستقل والاكرام المتعلق به فى يوم الجمعة موضوع آخر له حكم آخر.

تنبيه:

اذا عرفت ان العموم الزمانى عبارة عن استمرار الشىء فى عمود الزمان وطوله وانه قد يلاحظ فى نفس الحكم وقد يلاحظ فى الموضوع المترتب عليه الحكم كالجلوس والاكرام والوفاء، وعرفت ايضاً عدم ملاحظته فى المتعلق كالعالم والخمر والماء اذ لا معنى له فى المتعلق غالباً بان يقال ان العالم المقيد بيوم الخميس حكمه كذا و بيوم الجمعة كذا.

فاعلم انه اذا ورد تخصيص على عام وكان المخصص مجملا غير واف لبيان حال المورد فى ما بعد الزمان الاول، كما اذا قام الاجماع على عدم وجوب اكرام زيد يوم الجمعة بعد ورود قوله اكرم العلماء على الدوام، ففى لزوم استصحاب حكم المخصص فيما بعد الزمان الاول او لزوم التمسك بالعام خلاف بين الاعلام.

وفصل شيخنا الاعظم (ره) فى رسائله ومكاسبه بانه ان كان الزمان الملحوظ فى ناحية العام بنحو القسم الثانى وملحوظاً ظرفاً للحكم، فاللازم بعده استصحاب حكم

المخصص؛ اذا المفروض ان فى كل فرد من افراد العلماء كزيد وعمرو وخالد، رتب طبيعة الحكم على طبيعة الموضوع ومعنى قيام الاجماع على عدم وجوب اكرامه رفع الحكم عن ذلك الموضوع وحيث ارتفع بالنسبة الى فرد مثلا طبيعى الحكم عن طبيعى الموضوع فى وقت فترتبه عليه ثانياً يحتاج الى دليل، وان كان ملحوظاً قيداً للموضوع بنحو القسم الاخير فاللازم التمسك بعد الزمان الاول بعموم العام اذا الفرض كما ذكرنا ان الموضوع فى كل يوم امر مستقل له حكم مستقل فتخصيصه لا يستلزم تخصيص موضوع آخر.

الغلبة

هی فی الاصطلاح عبارة عن مشارکة اغلب افراد الکلی فی صفة من الصفات بحیث یظن بکون ذلك من آثار الطبیعة الصادقة علیها وانها العلة فی اتصاف المصادیق بها.

وثمرتها انه اذا شك فی وجود هذا الحکم او الصفة فی فرد من افراد هذا الکلی یحکم علی الفرد المشکوك بما وجد فی اغلب افراده من الحکم والصفة.

فظهر ان انتاج الغلبة موقوف علی امور ثلا ثة:

اولها: وجود افراد غالبة تشترك فی صفة من الاوصاف کالبیاض والسواد مثلا.

ثانیها: وجود جامع بینها یظن بکونه السبب فی اتصاف تلك الافراد بها بحیث لو وجد فرد علی الخلاف لکان علی وجه الندرة والشذوذ.

ثالثها: وجود فرد مشکوك اللحوق بالغالب لیلحق به بواسطة الغلبة.

مثالها فی غیر الشرعیات انا اذا رأینا اکثر افراد الانسان الزنجی اسود علی وجه ظننا ان الزنجیة هی العلة فی ثبوت السواد فاذا شککنا فی زنجی انه اسود او ابیض نحکم بکونه اسود وانه واجد لتلك الصفة الحاقاً له بالاعم الاغلب.

ومثالها فى الشرعيات انا اذا وجدنا اغلب افراد الصّلاة يؤدى الى القبلة بحيث ظننا ان العلة فى ذلك هى الصلوتية فلو شككنا فى صلوة كالنافلة المأتى بها قائما مثلا انها تؤدى الى القبلة ام لا حكمنا بعدم الجواز الى غيرها ثم ان الغلبة ليست بحجة ما لم تفد الاطمينان بالحكم الشرعى.

الفقه

الفقه فى الاصطلاح هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية او تحصيل الوظائف العملية عن الادلة التفصيلية.

فخرج بقيد الفرعية العلم باحكام اصول الدين؛ كوجوب الاعتقاد بالمبدء تعالى وصفاته والاعتقاد بالنبوة والامامة والمعاد ونحوها، فانها تسمى احكاما شرعية اصولية. وخرج ايضا العلم باحكام اصول الفقه كحجية ظواهر الكتاب وخبر العدل ونحوهما فانه لا يسمى بعلم الفقه بل هو علم الاصول والمراد من الاحكام الشرعية اعم من الواقعية والظاهرية؛ فتدخل الاحكام الواقعية المستفادة من نصوص الكتاب الكريم والاخبار المتواترة والاجماعات القطعية ونحوها، والاحكام الظاهرية التكليفية او الوضعية المستفادة من اخبار الاحاد وسائر الامارات على السببية ومن الاصول العملية الشرعية.

ودخل بعطف الوظائف ما يحصله الفقيه من الامارات الشرعية بناءً على الطريقية ومن الامارات والاصول العقلية كلزوم اتباع الظن الانسدادى عقلا على الحكومة، والحكم بعدم فعلية التكليف او الامن من العقاب فى البرائة العقلية، ولزوم العمل بالاحتياط فى مسئلة الاشتغال.

والتقييد بالادلة التفصيلية لاخراج علم المقلد باحكامه ووظائفه فان علومه مستفادة من التعبد بقول مقلده، وليست مأخوذة عن الادلة التفصيلية.

والمراد من تلك الادلة كتاب الله العزيز من نصوصه وظواهره والسنة الواردة عن المعصوم «عليه السّلام» بشتى اصنافها والاجماع والعقل وقد مر شرح كل واحد تحت عنوانه.

تنبيهان:

الاول: الفقه والاجتهاد اصطلاحان مترادفان وقد يفرق بينهما باستعمال كل واحد فى معنى يناسب معناه اللغوى، فيقال ان الاجتهاد تحصيل الحجة واقامتها على الاحكام والفقه هو العلم بتلك الاحكام فى الغالب، فمعناهما متلازمان، ويطلق على المستنبط لعلة جهده واستفراغ وسعه فى اقامة الحجة المجتهد، ومن جهة حصول العلم له فقيها.

فعلم ان الاصولى والمجتهد والفقيه عناوين مترتبة حسب الترتب التكوينى، فان الباحث عن الاحكام يثبت اولا حجية خبر العدل مثلا فيكون اصوليا، ثم يتفحص ويحصل خبراً دالاعلى وجوب الجمعة فيكون مجتهداً ثم يحصل له العلم بذاك الحكم الشرعى فيكون فقيهاً.

الثاني: ما عرفنا به الفقه هو تعريف الاكثرين ويخرج عنه جميع المباحث الواقعة في الفقه في تشخيص الموضوعات، لاسيما الموضوعات المستنبطة، كالبحث عن ماهية العبادات واجزائها وشرائطها وموانعها وقواطعها، وكذا البحث عن سائر الموضوعات العرفية في موارد الحاجة الى تشخيص بعض مصاديقها كالمعدن والوطن والصعيد ونحوها، مع كون البحث عنها في العبادات اكثر من البحث عن احكامها غالباً، والالتزام بالاستطراد فيها بعيد فينبغي القول بدخول تلك البحوث في هذا العلم، ويضاف الى التعريف قيد ــ او موضوعاتها المستنبطة او ما اشبهها ــ مثلاً.

قاعدة التجاوز

هى الحكم بوجود عمل شك فى وجوده بعد التجاوز عن محله والدخول فى غيره او بعدما خرج وقته، فللقاعدة موضوع ومحمول موضوعها الشك فى الوجود وانه هل اوجده ام لا ومحمولها الحكم بالوجود وترتيب آثاره، فاذا شك المصلى فى انه اتى بالقرائة ام لا وهو فى الركوع او شك فى الركوع وهو فى السجود او شك فى السجود وهو قائم منتصب، يحكم بانه اوجدها و يمضى فى صلوته والشك حينئذ فى الوجود بعد تجاوز محل المشكوك؛ وكذا لوشك بعد طلوع الشمس فى انه هل اتى بصلوة الصبح ام لا حكم بالاتيان وفراغ الذمة، وهذا من قبيل الشك فى الوجود بعد خروج الوقت.

ثم ان الدليل عليها هو بناء العقلاء فى اعمالهم وامضاء الشارع له بقوله: **«كل شيء شك فيه مما جاوزه ودخل فى غيره فليمض عليه»** وقوله: **«يازرارة اذا خرجت من شيء ودخلت فى غيره فشكك ليس بشيء»** وقوله: **«متى استيقنت او شككت فى وقت فريضة انك لم تصلها صليتها وان شككت بعدما خرج وقت الفوت وقد دخل حائل فلا اعادة عليك»**.

تنبيهان:

الاول: حيث ان مورد هذه القاعدة الشك فى الوجود ومورد قاعدة الفراغ الشك فى الصحة كما سيجىء تكون النسبة بين القاعدتين العموم من وجه مورداً، فانه قد يوجد مورد تجرى فيه هذه دون تلك القاعدة؛ كما اذا شك فى إتيان الركوع بعد الدخول فى السجود وقد يوجد مورد تجرى فيه تلك القاعدة دون هذه، كما اذا شك فى صحة صلوته من جهة انه زادجزءاملا او جهر فى موضع الاخفات عمداً ام لا، وقد يوجد مورد يمكن التمسك بكلتا القاعدتين كما اذا شك فى صحة صلوته من جهة انه اتى بالركوع ام لا فيحكم بصحة الصلوة باجراء قاعدة التجاوز فى الركوع او اجراء قاعدة الفراغ فى نفس العمل لولا القول بالسببية والمسببية.

الثانى: لا اشكال فى عدم جريان هذه القاعدة فى اجزاء الطهارات الثلث فاذا شك المتوضى فى غسل الوجه وقد شرع فى غسل اليدين، او شك الجنب فى غسل الرأس وقد دخل فى غسل الطرف الايمن مثلا لا يجوز له عدم الاعتنا، والبناء على اتيانه بالجزء السابق بل اللازم اعادة الجزء على ما يحصل به الترتيب، الا ان الكلام فى انه هل القاعدة جارية فى اجزاء كل عمل ذى اجزاء كجريانها فى الصلوة خرج عنها اجزاء الطهارات الثلث تخصيصا او انها مخصوصة باجزاء الصلوة فقط ولا دليل عليها بنحو العموم، فاجزاء الطهارات كاجزاء غيرها خارجة تخصصا وجهان لا يخلو ثانيهما من رجحان.

قاعدة التحسين والتقبيح

العقليين

وقع الاختلاف بين العلماء فى انه هل يحكم العقل بحسن الافعال وقبحها او انه لا يحكم بشىء من الحسن والقبح، بل هو منعزل عن منصب الحكومة والقضاوة وليس ذلك من حقه ولا هو من وظيفته.

والمراد من حكم العقل ادراكه فان المعروف انه ليس للعقل بعث وزجر بل انما وظيفته ادراك كون الشىء حسناً وكونه قبيحاً.

والمراد من الحسن كون الفعل بحيث يستحق فاعله المدح ومن القبح كونه بحيث يستحق فاعله الذم.

وحاصل النزاع حينئذ انه هل تتصف للاشياء لدى العقل بحسن وقبح يدركهما ويحكم بهما حكماً جازما فيمدح فاعل الحسن ويذم فاعل القبيح، ام لا تتصف بهما عنده، والنزاع فى هذه المسئلة وقع بين اصحابنا الامامية (ره) والمعتزلة وبين الاشاعرة، فذهب الفريق الاوّل الى الوجه الاول والفريق الثانى الى الوجه الثانى.

قال صاحب الكفاية فى مقام اثبات مختار اصحابنا الامامية ما ملخصه، والحق الذى عليه قاطبة اهل الحق هو الاول، فانه كما يختلف الاحجار والاشجار وساير الجمادات والنباتات فى الخير والشر والنفع والضر تفاوتاً فاحشاً اكثرهما بين السماء

والارض، فكذا افعال الناس بالنسبة الى حكم العقل فاين الضرب المورث للحزن والغم من الاحسان الموجب للفرح والسرور، وكما ان المسموعات بعضها يلائم القوة السامعة وبعضها ينافرها وكذا المبصرات والمذوقات وغيرها، فكذلك المدركات بالنسبة الى القوة العاقلة التي هى رئيس تلك القوى فان لبعض الافعال بحسب خصوصيات وجوده نفعاً وضراً وخيراً وشراً موجبة لاختلافها فى الملائمة للقوة العاقلة والمنافرة، ومع هذا لا يبقى مجال لانكار الحسن والقبح عقلا اذ لا نعنى بهما الاكون الشيء فى نفسه ملائماً للعقل فيعجبه او منافراً فيضربه فيوجبان ذلك صحة مدح الفاعل وصحة قدحه انتهى.

واما الاشاعرة فوجه انكارهم الحسن والقبح اما فى افعاله تعالى فلبنائهم على ان كلما فعله تعالى فهو صدر منه فى محله، لانه مالك الخلق كله، فلو اثاب العاصى وعاقب المطيع لم يأت بقبيح لانه تصرف فى مملكته ومحل سلطنته لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون، واما فى افعال العباد فلبنائهم على عدم صدور الافعال منهم بالاختيار بل بالجبر والاضطرار ولا شيء من افعال المجبور متصف بحسن ولا قبح، وكلا البنائين باطلان لان قدرته تعالى لا يصير الحسن العقلى قبيحاً ولا القبيح العقلى حسناً وافعال العباد اختياريه على الغالب كما يشهد به الوجدان.

تنبيه:

تنقسم الافعال الاختيارية للمكلفين بناء على قول الامامية والمعتزلة الى اقسام ثلثة، ما يدرك العقل حسنه، وما يدرك قبحه، وما لا يدرك له حسنا ولا قبحا ولا يحكم فيه بشيء، هذا بالنسبة الى عقولنا القاصرة غير المحيطة بجهات الخير والشر والمصلحة والمفسدة، واما العقول الكاملة المحيطة بجميع جهات الافعال وملاكاتها كالموجودة فى النبي الاعظم صلّى الله عليه وآله و اوصيائه «عليهم السّلام» فتقسم عندها الى ما هو حسن واقعا وما هو قبيح كذلك وما ليس له حسن ولا قبح، ولعل الصحيفة المكتوبة فيها جميع الاحكام الموروثة من امام الى امام كناية عن عقلهم «عليهم السّلام» المنعكس فيه جميع الكاينات على ما هى عليه وكذا الجفر وغيره.

قاعدة تداخل الاسباب والمسببات

المرادمن تداخل الاسباب صيرورتها كالسبب الواحد فى عدم تأثيرها الا فى مسبب واحد، بان يكون المؤثر هوما يوجد اولا ان اختلفت فى الزمان؛ ومجموعها ان تقارنت فيه، ومن تداخل المسببات كفاية اتيان مصداق واحد جامع لعناوين متعددة فى امتثال اوامرها.

اذا عرفت ذلك فاعلم انه اذا ثبت سببية شى لشىء فى الشرع؛ فان كان كل من السبب والمسبب واحداً فلا اشكال كما لو ورد اذا مات زيد وجب تغسيله، وكذا اذا تعددت الاسباب والمسببات وتباينت، كما اذا ورد ان افطرت فصم شهرين وان ظاهرت فاعتق رقبة.

واما ان كان ظاهر الدليل تعدد الاسباب ووحدة المسبب فهذا يتصور على صور:

الاولى: ان يكون المسبب مهية واحدة غير قابلة للتكرر كما اذا قال ان قتل زيد مؤمنا فاقتله وان زنى فاقتله.

ومثله الاسباب والعلل التكوينية المتواردة على مسبب واحد، فلا اشكال (ح) فى تداخل الاسباب، وكون المؤثر منها هو الموجود او لا ان حصلت تدريجاً؛ ومجموعها ان حصلت دفعة، لامتناع توارد علل متعددة على معلول واحد وصدور الواحد عن المتعدد؛

فهذه الصورة من قبيل تداخل الاسباب تداخلا قهريا عقليا.

الثانية: ان يكون المسبب مهية واحدة قابلة للتكرار كالوضوء واعطاء الدرهم كمااذا قال اذا بلت فتوضأ واذا نمت فتوضأ؛ او قال ان جائك زيد فاعطه درهما وان سلم عليك فاعطه درهما.

فهل يحكم فى هذه الصورة بتعدد المسبب، حسب تعدد السبب، فيجب على المكلف وضوء اذا بال و وضوء آخر اذا نام، ويجب عليه اعطاء درهمين لزيد اذا تحقق منه المجيء والتسليم.

او يحكم بتداخل الاسباب كالصورة الاولى، فيكون المؤثر فى وجوب الوضوء اسبق العلل اذا اختلفت فى الوجود وجميعها بالاشتراك اذا تقارنت.

او يحكم بتداخل المسببات بان يدعى ان للوضوء مثلا حقائق مختلفة فالمسبب عن البول حقيقة، والمسبب عن النوم حقيقة اخرى كغسل الجنابة والحيض، الا انهما قابلان للانطباق على وجود واحد و فرد خارجى فارد فيتداخل المسببات.

وجوه بل اقوال وعلى الاخير يكون حكم المثال حكم الصورة الآتية.

الثالثة: ان يكون المسبب مهيات مختلفة حسب تعدد الاسباب، الا انها قابلة للانطباق على الفرد الواحد كالاكرام والاضافة، كما اذا ورد ان افطرت فاكرم عالما وان ظاهرت فاضف فقيرا ولا اشكال فى عدم تداخل الاسباب، وانما الكلام فى تداخل المسببات فانه قد يقال بكفاية الا تيان بالمصداق الواحد الجامع للعنوانين بقصد امتثال امر كليهما، كما انه قد يقال بعدم الكفاية ما لم يكن دليل من الخارج على الجواز، وهذا هو محل النزاع فى تداخل المسببات.

تنبيهات:

الاول: اختلاف الاقوال فى الصورة الثانية مبنى غالبا على كيفية استفادتهم السببية من الجملة الشرطية، فان ظهورها فى حدوث الجزاء المستقل عند حدوث الشرط يثبت القول الاول، ولازم ذلك حمل متعلق الوجوب على الفرد حتى يقبل

التكرار والتعدد فيحدث وجوب مستقل على فرد من الوضوء عند حدوث البول، ووجوب آخر على فرد آخر عند حدوث النوم وهكذا.

وظهورها فى كون متعلق الوجوب هى الطبيعة الكلية لا الفرد يثبت القول الثانى، فان الطبيعة بما هى لا تتكرر وانما التكرر فى وجوداتها فلا يعقل عروض حكمين عليها فان اجتماع المثلين، كالضدين ممتنع؛ فاللازم القول بتداخل الاسباب.

كما انه يمكن القول ببقاء ظهور الشرطية فى حدوث الجزاء، وظهور المتعلق فى كونه طبيعة كلية؛ بالقول بتعدد الطبايع وقابليتها للانطباق على الفرد فيجىء القول الثالث.

الثانى: اذا لم يكن دليل لفظى فى مورد العلم بالسببية، فمقتضى الاصل العملى عند الشك فى تداخل الاسباب، هو التداخل وعدم وجوب ازيد من مسبب واحد، لرجوع الشك فيه الى الشك فى وحدة التكليف وتعدده، فالزائد عن المعلوم ينفى بالاصل، كما انك قد عرفت ان مقتضى ظاهر الجملة الشرطية عدم تداخلها.

ومقتضى الاصل فى الشك فى تداخل المسببات عدم التداخل لقاعدة الاشتغال، لان كفاية الفعل الواحد فى مقام الامتثال غير معلومة فيجب الاحتياط، فعلم ان مقتضى الدليل فى الاسباب عدم التداخل، ومقتضى الاصل التداخل، وان مقتضى الاصل فى المسببات عدم التداخل.

الثالث: لم نذكر فى ضمن الصور المذكورة وحدة السبب وتعدد المسبب لاجل انه لا مانع من ذلك عرفا وشرعا وان استشكل فيه عقلا كما اذا ورد اذا قلت فى اثناء الصلوة اعتقت عبدى فصلاتك باطلة وعبدك محرر وان افطرت بالحرام فصومك باطل ووجبت عليك الكفارة وانت ضامن لبدل ما اتلفته وان قتلت مؤمنا خطأ وجبت عليك الكفارة وضمنت الدية للولى وعلى هذه فقس ماسواها.

قاعدة التسامح

اذا ورد خبر ضعيف غير جامع لشرائط الحجية فدل على ترتب الثواب على فعل من الافعال، فلا اشكال فى ترتب الثواب على ذلك الفعل اذا اتى به بقصد تحصيل ذلك الثواب او برجاء احتمال المطلوبية.

واما الحكم باستحباب ذلك الفعل ورجحانه شرعا ففيه اختلاف بين الاصحاب فقال عدة بالاستحباب وآخرون بعدمه.

ثم انهم يسمون هذا الحكم الكلى بقاعدة التسامح فى ادلة السنن يعنون بذلك ثبوت التسامح شرعا فى الحكم بالثواب او الاستحباب وحصولها بورود خبر فى هذا الباب؛ ولو كان غير حجة فى سائر الابواب.

فللقاعدة موضوع ومحمول، موضوعها الفعل الذى بلغك ثواب على اتيانه ومحمولها الحكم بكونه ذا مثوبة مطلقا او بالمقدار الذى بلغ او الحكم باستحبابه ورجحانه شرعا.

فاذا دل خبر غير حجة على ان من اغتسل فى يوم النيروز فله كذا، قلنا ان غسل النيروز مما بلغنا الثواب عليه وكل ما كان كذلك فهو ذو ثواب او فهو مستحب فغسل النيروز كذلك.

تنبيهات:

الاول: استدلوا على هذه القاعدة بروايات كثيرة، منها قول الصادق «عليه السّلام» فى صحيحة هشام بن سالم: **«من بلغه عن النبي** «صلّى اللّه عليه وآله وسلم» **شىء من الثواب فعمله كان اجر ذلك له»** و ان كان رسول الله «صلّى اللّه عليه وآله وسلم» لم يقله فان المراد من الشىء هو العمل ذوالثواب بقرينة رجوع الضمير اليه فى قوله فعمله وقوله «عليه السّلام»: **«كان اجر ذلك له»**.

وفى خبر: **«فعمله طلبا لقول النبي** «صلّى اللّه عليه وآله وسلم» **وفى ثالث فعمله التماس ذلك الثواب»**.

الثانى: وجه الترديد فى محمول القاعدة بانه الحكم بالمثوبة فقط او الحكم بالاستحباب هو وقوع الاختلاف فى ان المستفاد من روايات الباب هل هو الاخبار عن حصول الانقياد بالفعل الماتى به بداعى الثواب؛ وانه لامحالة يترتب الثواب عليه فهى ارشادية حاثّة الى ما يحكم به العقل ويستقل به فوزانها وزان قوله تعالى: **«اطيعوا الله واطيعوا الرسول»**.

او ان ذكر الثواب على الفعل كناية عن رجحانه واستحبابه فهى دالة على الحكم المولوى الاستحبابى؛ فوزانها وزان اخبار تعرضت لذكر الثواب على عمل فى مورد لم يكن لحكم العقل فيه مسرح كقوله من سرح لحيته فله كذا والمعنى الاول مختار العلامة الانصارى (قده) والثانى مختار المحقق الخراسانى (ره).

ثم انه على المعنى الاول لو كان المراد الوعد على الثواب المطلق لاخصوص الثواب الواصل، كان الكلام مساوقا لما يستقل به العقل من ترتب الثواب على الانقياد بنحو الاجمال، وان كان المراد الوعد على خصوص الثواب البالغ، فالاخبار مسوقة لبيان تفضل الله بثواب خاص على امر استقل العقل بحسنه فهى نظير قوله تعالى: **«من جاء بالحسنة فله عشر امثالها»**.

الثالث: تظهر الثمرة بين القولين فى موارد منها جواز افتاء الفقيه بالاستحباب على القول الثانى دون الاول، اذ عليه لا تدل الاخبار على ازيد مما يحكم العقل به من

حسن الانقياد وترتب الثواب عليه.

ومنها: فيما لوورد خبر ضعيف على استحباب الوضوء فى مورد خاص فعمله المكلف بذلك الداعى فعلى القول الاول لا يرفع الحدث وعلى الثانى يرفع وغير ذلك وللقاعدة فروع اخر اغمضنا عن ذكرها روماً للاختصار.

قاعدة التعين العقلية

او اصالة التعين

اذا تردد امر المكلف فى مورد بين الشيئين او الاشياء، بمعنى احتماله تعين احد الامرين او الامور بالخصوص، واحتماله تخييره بينهما او بينها، فلا محالة يكون احد الطرفين او الاطراف (ح) محتمل التعيين والتخيير، والطرف الاخر محتمل التخيير فيحكم العقل بلزوم الاول وعدم لزوم الثانى.

والاصوليون اسموا هذا الحكم الكلى العقلى بقاعدة التعيين او اصالة التعيين؛ يعنون بذلك حكم العقل باخذ محتمل الخصوصية وطرح محتمل التخيير، فللقاعدة موضوع ومحمول موضوعها محتمل التعيين والتخيير ومحمولها لزوم الاخذ به عقلاً.

ثم ان الدوران بذلك النحو قد يكون فى المسئلة الفرعية، كما اذا حصل للمفطر فى شهر رمضان علم اجمالى بوجوب صيام شهرين متتابعين تعيينا او وجوبه و وجوب اطعام ستين مسكينا تخييراً وقد يكون فى المسئلة الاصولية؛ كما اذا شك الفقيه عند تعارض قول العدل والموثق فى حجية الاول تعيينا او حجية كليهما تخييرا فهذا من الدوران فى المسئلة الاصولية.

قاعدة الجمع مهما امكن

اولى من الطرح

موردالقاعدة هوالدليلان المتقابلان والمراد من الجمع هنا الجمع الدلالى اعنى اخذ احدى الدلالتين والتصرف فى الاخرى بحيث يرتفع التنافى بينهما، او التصرف فى كلتا الدلالتين كما ستعرف، ومن الامكان الامكان العرفى بحيث يساعد عليه نظر هم ويكون عليه عملهم، لا الامكان العقلى ولو عده العرف غير ممكن، ومن الاولوية اللزوم كقولك لان اكون صادقاً اولى من ان اكون كاذباً.

فعنى القاعدة ان الجمع بين دلالة الدليلين فيما امكن عرفاً وساعد عليه نظرهم لازم فليس المورد داخلا فى باب التعارض، وهذه قاعدة مطردة معمول بها بين العقلاء والمتشرعة يسمون هذا النحو من العمل بالجمع الدلالى ايضاً وعد الاصوليون من مصاديقها موارد:

الاول: ما اذا كان احد الدليلين نصاً والاخر ظاهراً كالخاص القطعى الدلالة مع العام فانه يجمع بينهما باخذ الخاص وتخصيص العام به كما اذا ورد اكرم العلماء وورد لايجب اكرام فساقهم، وكالمقيد القطعى مع المطلق كما اذا ورد اعتق رقبةوورد ايضاً لايجب اعتاق الكافرة فيحمل المطلق على المقيد، ومثل الامر او النهى المتعلقين بشىء مع دليل الترخيص كما اذا ورد صم يوم الخميس وورد ايضاً لابأس بترك الصوم يوم

الخميس فيحمل الامر على الاستحباب؛ او ورد لا تشرب العصير العنبي وورد لا بأس بشربه فيحمل النهى على الكراهة.

الثانى: ما اذا كان احدهما ظاهراً والآخر اظهر كالعام مع الخاص الظنى الدلالة بحيث يكون اظهر من العام كما اذا ورد اكرم العلماء وورد ينبغى اكرام فساقهم فان ظهور ينبغى فى الاستحباب اقوى من ظهور هيئة اكرم فى الوجوب فيقدم عليه وان كان حمل كلمة ينبغى على الوجوب ممكناً لكنه مرجوح، فالنتيجة استحباب اكرام الفساق ووجوب اكرام العدول، وكذا المطلق الظاهر والمقيد الاظهر منه، ومن هذا القبيل ما اذا ورد اغتسل للجمعة وورد ينبغى غسل الجمعة.

الثالث: ما اذا كان الدليلان ظاهرين متساويين وكان المورد بحيث يساعد العرف على جعل كل منهما قرينة على التصرف فى الاخر فيجمع بينهما بالتصرف فى كليهما كما اذا ورد ثمن العذرة سحت وورد لا بأس ببيع العذرة، وفرضنا ان العرف يوفقون بينهما بحمل الاول على عذرة غير مأكول اللحم والثانى على عذرة المأكول.

الرابع: ما اذا كان احدهما حاكماً والآخر محكوماً، او كان احدهما وارداً والآخر موروداً، نصاً كان الحاكم والوارد او ظاهراً فراجع عنوان الحكومة والورود.

تنبيهات:

الاول: ان الجمع بين الخبرين كما اشرنا اليه على قسمين دلالى وسندى فالدلالى هو ما ذكرنا من مورد قاعدة الجمع وقلنا بانه اخذ السندين وتأويل الظاهر الى ما يوافق النص او الاظهر.

واما السندى فهو راجع الى السند ومعناه اخذ سند ودلالة احد الخبرين وطرح الآخر رأساً سنداً ودلالة؛ ومورد هذا الجمع ما اذا لم يمكن الجمع العرفى فى الدلالة بل يبقى اهل العرف متحيرين فى حكمهما، وحينئذ فان كان فى احدهما رجحان اخذ ذلك تعيينا وطرح الآخر، وان لم يكن رجحان فى البين اخذ احدهما تخييراً وطرح الآخر رأساً فراجع بحث التعارض وعنوان المرجح، وهذا المورد هو الذى تخيل ابن ابى

جمهور جريان قاعدة الجمع فيه؛ فاذا ورد يجب اكرام العالم وورد ايضاً لايجب اكرام العالم فعلى مبنى المشهور يؤخذ احدهما ويعمل به ويطرح الآخر وعلى القول المنسوب الى ابن ابى جمهور يؤخذ كلاهما ويحمل احدهما على العالم العادل والآخر على العالم الفاسق مثلا، وهذا النحو من الجمع غير منضبط لاشاهد له ويسمى جمعاً تبرعياً ايضاً.

الثانى: كان الكلام الى هنا فى ادلة الاحكام وبيان حال الخبرين المتعارضين، واما ادلة الموضوعات وتعارض البينات فهى على قسمين:

الاول: ان يكون كلام كل من البينتين قابلا للتبعيض فى التصديق بان يصدق فى بعض ما اخبر به ويرتب عليه آثار الصدق، ولا يصدق فى البعض الاخر.

كما اذا قامت بينة على كون جميع الدار لزيد وبينة اخرى على كون جميعها لعمرو، وطريق الجمع بينهما حينئذ احد امور:

الاول: ترجيح احديهما بالقرعة.

الثانى: التساقط والرجوع الى القرعة.

الثالث: التساقط والرجوع الى قاعدة العدل والانصاف فيعطى نصف الدار لزيد ونصفها لعمرو.

الرابع: التبعيض فى التصديق فتصدق بينة زيد فى نصفها وبينة عمرو فى نصفها الآخر فيشتركان وهذا ما قواه الشهيد(ره) ومال اليه الشيخ(ره) فى رسائله ولابأس هنا بلزوم المخالفة القطعية للبينتين لمساعدة بناء العقلاء عليها كالسيرة والرواية.

الثانى: انلا يكون قابلا للتبعيض كما اذا قامت بينة على بنوة طفل لزيد والاخرى على بنوته لعمرو او قامت احديهما على زوجية امرأة لرجل والاخرى على زوجيتها لرجل آخر والحكم حينئذ الاخذ باحد الامور المذكورة دون الاخير فان الزوجية والنسب لايقبلان التبعيض.

الثالث: المتعارضان من ادلة الاحكام يتصوران على اقسام ثلثة:

الاول: المتعارضان غير القابلين للتبعيض فى التصديق كما اذا اخبر عدل بوجوب الجمعة وعدل آخر بحرمتها.

الثانى: المتعارضان القابلان للتبعيض مع كونهما ظاهرين فى الدلالة، كما اذا روى عدل عن المعصوم انه قال اكرم العلماء وروى آخر انه قال لا تكرمهم.

الثالث: المتعارضان القابلان للتبعيض مع كونهما نصين كما اذا روى احدهما انه قال يجب اكرام جميع العلماء بلا استثناء؛ وروى اخر انه قال يحرم اكرام الجميع بلا استثناء.

ثم ان مبنى المشهور كما ذكرنا هو اخذ سند وطرح آخر ترجيحا او تخييرا فى جميع الامثلة الثلثة.

ولكن قد وقع الخلاف من بعض فى المثال الثانى والثالث، اما الثانى فقد عرفت ان مذهب ابن ابى جمهور فيه هوالجمع الدلالى، بان يؤخذ السندان ويؤول الظاهران.

واما الثالث فحيث انهما نصان لا يمكن التاويل فى دلالتهما فقد ذهب بعض الى اخذ السندين والجمع بين الدلالتين بالتبعيض فى التصديق كما ذكرنا فى البينتين فيصدق كل واحد من العدلين فى بعض ما اخبرا به، وتكون النتيجة (ح) وجوب اكرام البعض كعدولهم مثلا وحرمة اكرام آخرين كفساقهم، الا ان هذا النحو من الجمع مع انه لا تساعد عليه الادلة، يستلزم المخالفة القطعية فى احكام الله تعالى بلا قيام دليل عليه ولا يقاس هذا بتعارض البينتين لما ذكرنا من السيرة العقلائية فيه.

قاعدة الطهارة

هى الحكم ظاهرا بطهارة موضوع خارجى او عنوان كلى شك فى طهارته ونجاسته فى الواقع.

فللقاعدة موضوع ومحمول موضوعها المشكوك طهارته فى الواقع ومحمولها هو الحكم بالطهارة ظاهرا وترتيب الا ثار الشرعية الثابتة للطاهر الواقعى عليه.

تنبيهان:

الاول: الترديد فى تعريف القاعدة بين الموضوع الخارجى والعنوان الكلى لبيان انه لا فرق فى جريان القاعدة بين كون الشبهة موضوعية او حكمية.

والاول: كما اذا شك فى طهارة عين خارجية لاجل اشتباه الامور الخارجية، كالشك فى ان الثوب المعين هل تنجس بملاقات النجس ام لا.

والثانى: كما اذا شك فى طهارة عنوان كلى، وكان منشأ الشك فيها عدم ورود النص او اجماله او تعارض بعضه مع البعض الآخر، وذلك نظير الشك فى طهارة العصير العنب المغلى ونجاسته، او فى طهارة خرء الطائر غير المأكول لحمه.

الثانى: هذه القاعدة اصل من الاصول المثبتة للحكم الظاهرى وليست بامارة حاكية عن الواقع فان ظاهر قوله «عليه السّلام»: **«كل شىء لك طاهر حتى تعلم انه قذر»**، كون الغاية قيداً للموضوع، ومعنى الرواية ان كل شىء لم تعلم قذراته فهو طاهر، فحكم الطهارة مرتب على الموضوع المشكوك فى طهارته ونجاسته فى الواقع، ومعلوم ان كل حكم رتب على الموضوع المشكوك حكمه فهو حكم ظاهرى فمفاد القاعدة حكم ظاهرى وهى اصل من الاصول العملية.

قاعدة الفراغ

هى حكم المكلف بصحة عمله بعد الفراغ عنه والشك فى صحته، فللقاعدة موضوع ومحمول، موضوعها العمل المفروغ عنه المشكوك فى صحته وفساده، ومحمولها الحكم بالصحة وترتيب آثارها عليه.

فاذا صلى الشخص صلوة الظهر مثلا ثم شك فى صحتها وبطلانها من جهة احتماله ترك جزء او شرط او ايجاد مانع او قاطع، حكم بالصحة ورتب آثارها، وكذا لوتوضأ او اغتسل او غسل ثوبا بقصد تطهيره او اوقع بيعا او اجارة او نكاحا فشك فى صحتها بنى على الصحة فى الجميع.

وتفترق هذه القاعدة عن اصالة الصحة فى فعل الغير بالاختلاف موضوعاً؛ فان الموضوع فى هذه القاعدة عمل نفس الشاك وفى تلك القاعدة عمل الغير.

وعن قاعدة التجاوز بالاختلاف موضوعا ومحمولا وشرطا فان الموضوع فى تلك القاعدة المشكوك وجوده والمحمول الحكم بالوجود، بشرط الدخول فى عمل آخر غير المشكوك ، والمحمول فيما نحن فيه الحكم بالصحة بدون ذلك الشرط.

تنبيه:

الدليل على هذه القاعدة امور:

اولها: قوله «عليه السّلام» فى موثقة محمد بن مسلم: **«كلما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو».**

ثانيها: قوله «عليه السّلام»: **«كلما مضى من صلوتك وطهورك فذكرته تذكراً فامضه كما هو ولا اعادة عليك».**

ثالثها: موثقة ابن ابى يعفور: **«اذا شككت فى شىء من الوضوء ودخلت فى غيره فشكك ليس بشىء»** بناء على رجوع الضمير فى غيره الى الوضوء.

رابعها: بناء العقلاء عليها فى اعمالهم العادية فانهم لا يحكمون بفساد كل عمل صدرعنهم فى الماضى مع عدم خلو الانسان غالبا عن الشك فى الصحة والفساد.

قاعدة القرعة

القرعة فى اللغة السهم والنصيب، وفى عرف الفقهاء والعرف العام الاحتيال فى تعيين المطلوب لدى الشبهة والابهام بكتابة ونحوها.

فللقاعدة موضوع ومحمول، موضوعها ما عينه الاحتيال ومحمولها ترتيب آثار الواقع عليه، او موضوعها الاحتيال ومحمولها اعطاء الطريقية له وجعله كالعلم تعبدا وتنزيلا.

والاول مبنى على كونها اصلا والثانى على كونها امارة.

فتشمل القاعدة موارد الاشتباه فى الظاهر مع وجود واقع محفوظ، وموارد الابهام وعدم التعين فى الواقع ونفس الامر.

فاذا اوصى الميت بعتق عبد معين من عبيده فحصل الاشتباه بعد موته فى انه زيد اوعمرو عين المطلوب بالقرعة وحكم بكونه الموصى به واقعاً؛ كما انه اذا اوصى بعتق عبد من عبيده من غير تعيين عين احدهم بالقرعة واعتق، وان شئت فسم نظائر المثال الاول بالمشتبه والمجمل، ونظائر المثال الثانى بالمبهم والمهمل؛ وسم كلا القسمين بالمشكل والمجهول.

تنبيهات:

الاول: استدلوا على مشروعية القرعة فى الجملة بعدم الخلاف بين المسلمين بل

اجماعهم عليها، وبقوله تعالى: **«فساهم فكان من المدحضين»**.

وبقوله تعالى: **«وما كنت لديهم اذ يلقون اقلامهم ايهم يكفل مريم»**. وباخبار يدعى تواترها، منها قول الكاظم «عليه السّلام»: **«كل مجهول ففيه القرعة فقلت ان القرعة تخطىء وتصيب فقال كل ما حكم الله به فليس بمخطىء»**.

و قول الصادق «عليه السّلام»: **«ما تقارع قوم ففوضوا امرهم الى الله الاخرج سهم المحق»**.

الثانى: ان هذه القاعدة هل هى من الامارات، بمعنى ان الشارع جعل الاحتيال بالكتابة ونحوها طريقا الى احراز الواقع تأسيساً او امضاء.

او هى اصل من الاصول العملية، بان حكم الشارع بترتيب آثار الواقع على ما عين بها تعبدا من دون نظر الى ايصال المكلف الى واقع محفوظ وجهان اظهرهما الثانى، لشمولها لموارد الابهام مع عدم وجود واقع محفوظ هناك حتى تكون الامارة مؤدية اليه، فراجع اخبار الباب.

وتظهر الثمرة فى تقدمها على الاصول العملية حكومة او ورودا وعدمه، فعلى الامارية تتقدم وعلى فرض كونها اصلا يتعارضان.

الثالث: لا تشمل قاعدة القرعة للشبهات الحكمية، والموضوعات المستنبطة؛ للاجماع المحقق على ذلك، فليس للفقيه اذا شك فى حرمة شرب التتن مثلا واباحته تعيين الحكم الواقعى بالقرعة، وكذا فى موارد الاشتغال والتخيير ونحوهما.

كما انه ليس له تعيين اجزاء الصلوة وشرائطها لدى الشك بها.

فيختص موردها بالموضوعات الصرفة؛ كتعيين ان الملك الذى يدعيه زيد وعمرو ولا يد لاحدهما عليه، لزيد او لعمرو وان الفرد الموطوء من قطيع غنم هذا او ذاك.

ثم انه حيث كانت ادلة القرعة عامة لكل مورد شبهة، حكمية او موضوعية مع قيام الاجماع على عدم العمل بها على ذلك العموم والشمول بل كان الخارج من تحتها اكثر من الباقى.

فلا جرم كان دلالتها ضعيفة موهونة ومن هنا اشتهر ان التمسك بها فى مواردها يحتاج الى جبر بعمل الاصحاب فراجع.

قاعدة لاضرر

هى اخبار الشارع بعدم جعله الحكم الضررى فى شرعه و دينه تكليفيا كان او وضعيا، او هى حكمه بانتفاء الموضوع الضررى ادعاء بعناية عدم جعل الحكم له.

فللقاعدة موضوع ومحمول، موضوعها الحكم الضررى او الموضوع الخارجى الضررى، ومحمولها الاخبار عن عدم جعل ذلك الحكم حقيقة او عدم ذلك الموضوع تنزيلا وادعاء بلحاظ عدم حكمه.

مثلا اذا فرضنا فى مورد تضرر المكلف بالتوضوء فايجاب الشارع للوضوء(ح) يكون حكما ضرريا ينشأ منه تضرر المكلف، فنقول (ح) ان وجوب الوضوء هيهنا حكم ضررى و كل حكم ضررى مرفوع، فالوجوب هنا مرفوع او نقول الوضوء مثلا موضوع ضررى فهو مرفوع بعناية رفع حكمه؛ ومثله الغسل والصوم والقيام فى الصلوة وغيرها.

ونقول فى رفع حكم الحرمة ان حرمة الكذب او شرب الخمر ضررية فى هذا المورد فهى مرفوعة، او ان نفس الكذب او الشرب مرفوع بعناية رفع حكمه اعنى الحرمة.

ونقول فى رفع الاباحة مثلا ان اباحة اضرار شخص بشخص او اتلاف ماله حكم ضررى فهى مرفوعة.

وفى الحكم الوضعى ان لزوم بيع المغبون حكم وضعى ضررى فهو مرفوع اوان

نفس البيع مرفوع بعناية رفع لزومه.

تنبيهات:

الاول: ما ذكرنا من الترديد فى كون معنى القاعدة هو نفى الحكم او نفى الموضوع انما هو لاجل الاختلاف فيما يستفاد من الادلة من معناها كما سيجىء فى التنبيه الثانى، والمعنيان فى الغالب متحدان فى النتيجة وقد يختلفان فيها.

ففى الانائين المشتبه مضافهما بمطلقهما اذا فرضنا ان المكلف لا يتضرر بوضوء واحد ويتضرر بوضوئين، فعلى المعنى الاول يرتفع الوجوب، اذ بقائه مستلزم للاحتياط المستلزم للضرر فالضرر ينشأ من الحكم الشرعى فهو ضررى محكوم بالارتفاع بالقاعدة، وعلى المعنى الثانى فالموضوع الواقعى اعنى التوضؤ بالماء ليس ضرريا بنفسه والضرر انما ينشأ من ضم غير الموضوع الى الموضوع فهو غير مرفوع بالقاعدة الا اذا حكم العقل بعدمه، او فرض شمول قاعدة الحرج للمورد وهو امر آخر.

الثانى: ان المدرك للقاعدة، عدة اخبار يشتمل اكثرها على الجملة المشهورة وهى قوله لا ضرر ولا ضرار اما مطلقا او مقيدا بقوله على مؤمن او بقوله فى الاسلام، وحيث ان الضرر موجود فى الخارج وجدانا وجب التصرف فى ظاهر الكلمة، فذهب شيخنا الانصارى (قده) الى المجاز فى الحذف اى لا حكم ضررى، وصاحب الكفاية الى المجاز فى الاسناد وان المنفى نفس الضرر والنقص البدنى او المالى بعناية نفى حكمه كقوله «عليه السّلام»: **«يا اشباه الرجال ولا رجال».**

الثالث: تجرى القاعدة فى رفع الاحكام التكليفية الخمسة كما تجرى فى الوضعية؛ فالبعث المتعلق بالصوم الضررى كالزجر المتعلق بشرب الخمر، يرتفعان عند الضرر.

واما اباحة الشىء واستحبابه فهما بالنسبة الى نفس المكلف وما له لا يكونان ضرريين، فترخيص الشارع للمكلف فى قطع يده او اتلاف ماله بل وطلبهما منه على وجه الاستحباب ليسا بضرريين؛ اذالموقع له فى الضرر(ح) ارادته واختياره لا ترخيص الشارع وطلبه، نعم الشارع لم يمنعه عن الاضرار بنفسه او ما له فاوقع نفسه فيه

وهذا غير ايقاع الشارع له فى الضرر.

نعم اباحة اضراره للغير فى نفسه وماله او طلب ذلك منه يكون حكما ضرريا مرفوعا بالقاعدة.

الرابع: النسبة بين هذه القاعدة والاحكام الاولية الثابتة لموضوعاتها هي نسبة الحاكم الى المحكوم، وقد مر تفصيل ذلك تحت عنوان الحكومة.

قاعدة المقتضى والمانع

هى الحكم بوجود المسبب والمقتضى بالفتح فى كل ما احرز سببه ومقتضيه وشك فى وجود مانعه، فللقاعدة موضوع ومحمول فموضوعها احراز المقتضى بالكسر والشك فى وجود المقتضى بالفتح ومحمولها هو الحكم بوجوده و ترتيب آثاره، مثلا اذا علمنا بوقوع النار على ثوب او فراش وشككنا فى انه هل هناك رطوبة مانعة عن الاحتراق ام لا حكمنا بناء على القاعدة بحصول الاحتراق؛ وكذا اذا علمنا بملاقاة النجاسة للماء المقتضية لتنجسه وشككنا فى كريته المانعة وعدمها حكمنا بنجاسة الماء لهذه القاعدة، ومثله ما لو علمنا بوجود مصلحة ملزمة او مفسدة ملزمة فى فعل و شككنا فى تعلق الوجوب اوالتحريم بهوعدمه لاحتمال وجود مانع عن جعل الحكم، حكمنا بوجوبه او حرمته.

ثم ان المشهور عدم حجية هذه القاعدة وعدم دليل عليها من نقل او عقل. وايضاً ان هذه القاعدة على فرض تماميتها فيما اذا كان وجود الشرط ايضاً معلوماً وكان المشكوك هو المانع فقط فلو فرض الشك في الشرط ايضاً لم تكن جارية، كما انه ليس هنا قاعدة تجري فيما اذا علم عدم المانع وشك في وجود الشرط، فلو علم بارادة زيد الحج في عام معين وحصول شرائطه وشك في المانع جرت القاعدة ورتب آثار الحاج على زيد ولو علم المقتضي وعدم المانع وشك في تحقق بعض الشروط لم تترتب تلك الاثار فليس هنا قاعدة تسمىٰ بقاعدة المقتضي والشرط. كما انا لم نقل بالاولى ايضاً.

قاعدة الملازمة

بين حكم العقل والشرع

اعلم ان القائلين بالتحسين والتقبيح العقليين كما مر فى تلك المسئلة اختلفوا فى ثبوت الملازمة بين حكم العقل والشرع وعدمه.

وهذه المسئلة تنقسم الى مسئلتين: **الاولى:** ان كلما حكم به العقل هل يحكم به الشرع ام لا، **والثانية:** ان كلما حكم به الشرع هل يحكم به العقل ام لا.

اما المسئلة الاولى: فحاصلها ان كل فعل ادرك العقل حسنه وكونه بحيث يمدح فاعله هل يلازمه حكم الشرع بالوجوب بحيث كلما ثبت الاول كشف عن الثانى، وان كل فعل ادرك العقل قبحه هل يلازمه حكم الشرع بحرمته ليستكشف الحرمة منه بالملازمة ام لا.

فقال عدة من الاصحاب بالملازمة؛ بتقريب ان الشارع اعقل العقلاء بل هو العقل كله، وهو العقل من خارج، كما ان العقل شرع من داخل، فلا يعقل تخالفهما فى الحكم فما حكم به احدهما هو ما حكم به الآخر بعينه.

وذهب عدة اخرى منهم الى عدمها لان وجود الحسن والقبح فى الفعل لا يستلزم جعل الحكم من الشرع، اذالملاكات من قبيل المقتضيات للاحكام غالباً لا العلل التامة، فربما يكون وجود الملاك مقارناً لفقد شرط من شرائط جعل التكليف او

وجود مانع من موانعه فيدرك العقل حسنه وقبحه لادراكه الملاك ولا يحكم الشارع بوجوبه وحرمته لاجل الموانع ولهذه الدعوى شواهد فى موارد:

منها: افعال الصبى المقارن للبلوغ، فانه لا اشكال فى ان صدقه فى الكلام و وفائه بالعهد وانقاذه الغريق وانجائه الحريق مشتملة على مصالح تلك الافعال الثابتة فى حق البالغين الكاملين؛ وان كذبه وخيانته وقتله النفوس واغارته على الاموال مشتملة على المفاسد كذلك. فيدرك العقل فى هذه الموارد حسنها وقبحها مع ان الشارع لم يُلزمه ايجاباً وتحريماً، بل الواجبات فى حقه مستحبات والمحرمات فى حقه مكروهات فاين قولهم كلما حكم العقل بحسنه حكم الشرع بوجوبه فظهر الانفكاك بين الحكمين.

ومنها: موارد الواجبات المهمة عند تزاحمها مع ما هو اهم منها، كالصلوة المزاحمة بازالة النجاسة او كانقاذ الغريق المهم المزاحم مع الانقاذ الاهم؛ فانه لا حكم الزامى (ح) للمهم مع كونه واجدا للملاك الملزم؛ فالعقل يدرك الحسن والشارع لايحكم بالوجوب اذاً فلا ملازمة بين الحكمين.

ومنها: جل الاحكام الواجبة والمحرمة فى بدْ حدوث الشرع فان عدم استعداد العباد حينئذ للتحريم والايجاب لقرب عهدهم من الاسلام بحيث ربما كان يوجب بعثهم على الاحكام على نحو الحتم والالزام نفرتهم عن دين الاسلام، فلم يكن يلزمهم الشارع، مع ان حكم العقل بالحسن والقبح كان على حاله.

ومنها: بعض موارد الحكم الارشادى كوجوب الاطاعة للاوامر والنواهى وحرمة المخالفة لها فان عنوان الاطاعة مما يحكم العقل بحسنه وعنوان العصيان مما يحكم العقل بقبحه، مع انه لا الزام فيهما شرعاً اما للغوية ذلك او لاستلزامه التسلسل او غير ذلك.

واما المسئلة الثانية: اعنى قاعدة كلما حكم به الشرع حكم به العقل، فالظاهر من الاصحاب تماميتها وصحتها وكونها مقبولة عندالجل لولا الكل؛ فان معناها كل فعل حكم الشرع بوجوبه لاشتماله على المصلحة الملزمة، او حكم بحرمته لاشتماله على المفسدة الملزمة لو ادرك العقل ذلك الملاك فلاجرم يحكم بحسن الاول وقبح الثانى وهذا ظاهر.

قاعدة الميسور

اذا رتب طلب شرعى على موضوع عام بعموم استغراقى كقوله اكرم العلماء او على موضوع مركب ذي اجزاء كقوله اكرم هؤلاء العشرة؛ اوصل صلوة الصبح؛ فعرض المكلف عجز عن اتيان ما تعلق به الحكم تاماً وكان اتيان بعض المصاديق او بعض الاجزاء ممكنا، فهل يبقى البعض الميسور على عهدة المكلف، ويكون محكوما بحكم كان عليه عند امكان الجميع، ام يسقط الميسور ايضا بسقوط المعسور. فيه وجهان:

المشهور عند الاصحاب الاول فانهم حكموا ببقاء البعض الممكن على عهدة المكلف وعدم سقوطه بطر والعجز عن البعض الاخر، وسموا هذه الكبرى الكلية بقاعدة الميسور تارة وقاعدة ما لا يدرك اخرى وان شئت فسمها بقاعدة الاستطاعة ثالثة.

يعنون بذلك بقاء المقدار الميسور على ما كان عليه من الطلب الشرعى وعدم سقوطه عن عهدة المكلف.

فللقاعدة موضوع ومحمول موضوعها الميسور اتيانه والممكن ادراكه، من مصاديق الكلى او اجزاء الكل المرتب عليه الحكم الشرعى، ومحمولها البقاء على عهدة المكلف وعدم سقوطه.

فاذا تعلق الوجوب باكرام جميع العلماء فلم يقدر المكلف على اكرام بعضهم لم يسقط اكرام البعض الباقى واذا تعلق الطلب بالصلوة ذات الاجزاء والشرائط، وعرض العجز عن اتيان بعض الاجزاء او الشرائط لم تسقط الاجزاء الميسورة بفقد البعض المعسور.

تنبيهات:

الاول: استدلوا على القاعدة بالنبوى «صلّى اللّه عليه وآله وسلم» والعلويين «عليه السّلام» المرويات فى غوالى اللئالى، فعن النبي «صلّى اللّه عليه وآله وسلم»: **«اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم»** وعن على «عليه السّلام»: **«الميسور لا يسقط بالمعسور»** وعنه «عليه السّلام»: **«ما لا يدرك كله لا يترك كله»** وضعف هذه الاخبار مجبور بعمل الاصحاب، ودلالتها واضحة الانطباق على ما ذكرنا، فمعنى الخبر الاول اذا امرتكم بشيء ذي افراد او اجزاء فأتوا بالممكن من افراده او اجزائه ولا تتركوا ما امكن لاجل ما لا يمكن.

ومعنى الثانى انه لا يسقط الميسور من الافراد والاجزاء بالعجز عن معسورهما، ومعنى الثالث ان ما لا يمكن ادراك جميع مصاديقه او جميع اجزائه او شرائطه لا ينبغى تركه بالكلية بترك الباقى الممكن.

الثانى: الظاهر شمول القاعدة للمستحبات كشمولها للواجبات، فان المراد بعدم السقوط بقاء الميسور على العهدة كما كان قبل العجز، ان واجبا فواجبا وان ندبا فندبا، كما ان الظاهر شمولها لصورة كون المعسور من الاجزاء وكونه من الشرائط، (فح) لوطرء للمكلف عجز عن اتيان السورة فى صلوته او عن غسل ثوبه لها فريضة كانت الصلوة او تطوعاً، كانت القاعدة فى اثبات الباقى على عهدة المكلف محكمة.

الثالث: لا اشكال فى اشتراط شمول القاعدة للمركبات بما اذا كان بين الباقى الميسور والمركب المعسور رابطة وتناسب، لا تخالف وتباين فيشترط ان يعد الباقى لدى العرف ميسورا لذلك المعسور وفردا ناقصا منه مسامحياً بحيث يكتفى العرف بذلك عنه

لدى العجز والاضطرار.

فلو قال جئني بحيوان ناطق فعجز عن تحصيل الناطق واراد المجيء بالناهق عملا بالقاعدة لم يكن مجزيا قطعاً اذالحمار لا يعد ميسورا اضطراريا للانسان، كما ان السجدة الواحدة او قرائة الفاتحة فقط لا يعد ميسورا للصلوة، فلا تجرى القاعدة لاثبات بقائهما.

قاعدة نفى الحرج (اونفى العسر)

اعلم انه ينقسم ما يتصور صدوره من العباد من الافعال والتروك الى اقسام ثلثة:

الاول: ما يقدرون عليه ويتمكنون من اتيانه بسهولة وسعة من دون ضيق وحرج، كتكلمهم، بالصدق والكذب واكلهم وشربهم.

الثانى: ما لا يقدرون عليه ولا يطيقونه، كطيرانهم الى السماء وعدم تنفسهم مع حياتهم.

الثالث: ما يقدرون عليه مع ضيق وشدة وعسر وحرج، كصومهم فى مرضهم وانفاقهم جميع ما يملكون وقطعهم لحوم ابدانهم عند تنجسها.

ثم انه لا اشكال عقلا فى جواز كون القسم الاول متعلقا للتكاليف الالهية بعثا وزجرا و ترخيصا، بل الاحكام التكليفية كلها اوجلها انما تعلقت بهذا النوع من افعالهم، فالمطلوبات والمنهيات والمرخصات بحسب الغالب افعال او تروك مقدورة للمكلفين بلا عسر فى اتيانها ولا حرج.

واما القسم الثانى فلا اشكال ايضا فى عدم تعلق تكليف الهى بهذا النوع فعلا وتركا، ويدل عليه من العقل حكمه القطعى بقبح ان يكلف العاقل غيره بما لا يقدر عليه، فضلا عن الحكيم تعالى.

ومن النقل قوله تعالى: «**لا يكلف الله نفسا الا وسعها**» والوسع هو الطاقة وصحيحة هشام... «**الله اكرم من ان يكلف الناس ما لا يطيقون**».

وخبر الاحتجاج ... «**وذلك حكمى فى جميع الامم ان لا اكلف خلقا فوق طاقتهم**».

واما القسم الثالث فالذى يستفاد من الكتاب والسنة واستقر عليه كلمات الاصحاب (رض) كون تعلق التكليف الالزامى بالفعل الذى فيه عسر وحرج منفيا فى هذه الشريعة؛ وسموا هذا الحكم الكلى بقاعدة نفى الحرج او نفى العسر؛ فلهذه القاعدة موضوع ومحمول، موضوعها كل فعل او ترك فيه حرج وشدة على المكلف، ومحمولها نفى حكمه الالزامى والاخبار عن عدم تعلق ذلك به فى الشريعة، او رفع نفس الموضوع الحرجى ادعاء وتنزيلا بلحاظ نفى حكمه.

فالغسل فى شدة البرد والقيام للصلوة والصيام فى شهر رمضان بالنسبة الى المريض والهرم ونحو ذلك، افعال حرجية رفع حكمها فى هذه الشريعة بادلة نفى العسر والحرج.

تنبيهات:

الاول: استدل القوم على هذه القاعدة بادلة، فمن الايات قوله تعالى نقلا لمسئلة النبى الاعظم «صلّى الله عليه وآله وسلم» ليلة المعراج: «**ربنا ولا تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا**» والاصر الامر الشديد العسر.

وقوله تعالى: «**ما جعل عليكم فى الدين من حرج**».

وقوله تعالى: «**ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج**».

وقوله تعالى: «**يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر**».

ومن الاخبار قوله «صلّى الله عليه وآله وسلم» فى حديث الرفع: «**رفع عن امتى الخطاء والنسيان. وما لا يطيقون**» الخ.

ورواية عبدالاعلى فيمن وضع على اصبعه مرارة قال: «**يعرف هذا واشباهه من كتاب الله ما جعل عليكم الخ**» امسح على المرارة.

والحديث المشهور: «**بعثت بالشريعة السمحة السهلة**» وغير ذلك.

الثاني: ادلة نفي الحرج رافعة للاحكام الشرعية فى موارد ودافعة لها فى اخرى.

فالحكم المجعول الذى لا حرج فى اصل جعله وتشريعه اذا عرضت له الحرجية فى بعض الموارد تكون حكومة قاعدة الحرج عليه بالرفع، لاجل شمول اطلاق دليل الحكم لذلك المورد.

والحكم الذى يكون جعله من اصله حرجيا تكون حكومتها عليه بالدفع فلا جعل ولا انشاء اصلا لمكان الحرج.

ثم انهم جعلوا من امثلة الرفع العفو عن دم الجروح والقروح للمصلى والعفو عن نجاسة ثوب المربية للصبى ورفع شرطية الطهارة عن صلوة المبطون والمسلوس فى بعض الفروض، والترخيص فى الافطار للمريض والحامل والمرضعة والشيخ والشيخة وذى العطاش، وسقوط القيام عن صلوة المريض والهرم، واباحة المحرمات عند الاضطرار.

ومن امثلة الدفع.

تشريع القصر فى السفر، وتشريع الطلاق، وعدم وجوب السواك ، وعدم وجوب صلوة الليل وصلوة الجماعة وغير ذلك .

الثالث: لا اشكال فى خروج بعض الموارد من تحت هذه القاعدة وعدم شمولها لها كوجوب الجهاد للدعوة الى الاسلام، و وجوب الدفع عن الاهل والمال ولو بالقتال ونحوه على القول به.

(فح) نقول هل يكون خروجها من تحت القاعدة بالتخصيص كتخصيص قاعدة نفى الضرر ببعض الاحكام الضررية، او بالتخصص بدعوى عدم وجود العسر والحرج فيها حقيقة، فان ادلة نفى الحرج غير قابلة للتخصيص فهى نظير قوله تعالى: **«وما الله يريد ظلما للعباد»** وقوله تعالى: **«وما ربك بظلام للعبيد»** فليس ما تخيل كونه من باب الحرج الا كما تخيل كونه ظلما للعباد من الاحكام ... فادلة تلك الموارد كاشفة عن الخروج الموضوعى وان كنا لم نعرف وجهه، وجهان اظهرهما الاول.

قاعدة اليد

هی الحکم بملکیة شیء لمن کان مسلطاً علیه ومتصرفاً فيه لدی الشك فی الملکیة.

فللقاعدة موضوع ومحمول موضوعها الاستیلاء الخارجی والتسلط العرفی علی ما یشك فی کونه ملکاً واقعاً، ومحمولها الحکم بالملکیة وترتیب آثارها شرعاً، فاذا وجدنا زیدا مستولیا علی عبائة یلبسها ویتصرف فیها حکمنا بان تلك العبائة ملکه وجاز شرائها منه والتصرف فیها باذنه.

تنبیهان:

الاول: ان الدلیل علی القاعدة هو بناء العقلاء علی ذلك مع عدم ردع الشارع عنه، و قوله «علیه السّلام» فی خبر حفص: **«حین قال السائل أرأیت ان رأیت فی یدرجل شیئاً ایجوز ان اشهد انه له، قال نعم الی ان قال، ولولاذلك لما قام للمسلمین سوق»** وقوله فی موثقة یعقوب: **«فی متاع البیت المشترك بین الزوج والزوجة من استولی علی شیء منه فهوله»**.

الثانی: هل القاعدة امارة او اصل فیه خلاف ومعنی اماریتها ان السلطنة

والاستيلاء على الشيء من لوازم الملكية وآثارها بحسب الغالب، لان الغالب ان المستولى على الشيء والمتصرف فيه هو المالك ولو قد يتفق كونه غاصبا ونحوه فالاستيلاء كاشف ظني عن الملكية كشف اللازم عن ملزومه والاثر عن مؤثره والشارع اتم كشفه الناقص وجعله طريقاً الى الملكية، فهي امارة موضوعية مصوبة لدى العقلاء ممضاة من جانب الشارع.

ومعنى كونها اصلا ان الشارع لم يلاحظ جهة كشفها بل حكم بترتيب آثار الملكية تعبداً عند الشك فيها فتكون من الاصول المحرزة كالاستصحاب.

قاعدة اليقين

هوالحكم بوجود الشيء وترتيب آثار وجوده اذا حصل الشك في الوجود بعد العلم به بان شك في كون علمه مطابقاً للواقع او مخالفاً له فللقاعدة موضوع ومحمول موضوعها الشك الساري في وجود ما تيقن به ومحمولها الحكم بالوجود بمعنى ترتيب آثاره.

فاذا علمنا بعدالة زيد يوم الخميس فصلينا مؤتمين به صلوة ثم شككنا في يوم الجمعة في عدالته في ذلك اليوم وفسقه، حكمنا بعدالته في ذلك اليوم وصحة تلك الصلوة.

ويتحقق موضوعها بامور ثلاثة.

تقدم زمان اليقين على زمان الشك، وعدم اجتماع الوصفين في وقت واحد ووحدة المتعلق حتى بلحاظ الزمان، كالعدالة المقيدة بيوم الخميس.

ثم ان في حجية هذه القاعدة مطلقا او حجيتها في الجملة او عدم حجيتها مطلقا وجوه بل اقوال:

الاول: الحجية مطلقا وبلحاظ جميع الآثار بمعنى انه يجب الحكم بثبوت ما شك في ثبوته، بحيث يرتب عليه آثار زمان اليقين وزمان الشك وبعده الى الابد، ففي المثال يحكم بصحة تلك الصلوة وبجواز الايتمام بزيد في حال الشك وبعده رعاية لحال

اليقين السابق ولـو كان زائلا فعلا لـقوله «عليه السّلام»: **«من كان على يقين فشك فليبن على يقينه اوفليمض على يقينه»**.

الثانی: حجيتها فی الجملة بمعنی لـزوم ترتيب آثار زمان اليقين فقط ولو كـان زمان الا ثر متأخراً، فـيحكم بصحـة تلك الصلوة وعـدم وجوب قضائها بعد طروالشك لكنه لا يجوز الاقتداء بزيد فعلا.

الثالث: عدم حجيتها مطلقاً، فلا يحكم بكونه موجوداً ولا يرتب عليه الا ثر مطلقاً ولا اثـر لـذلـك اليقين الزائـل اصلا، فـيرجع فی الا ثار السابـقـة والـلاحقة الی قواعد واصول اخر، فيحكم بصحة تلك الصلوة لقاعدة الفراغ مثلا وبعدم جواز الايتمام بعد الشك لـعدم احـراز عدالة الامـام، وهذا هـو المشهـوربين الاعلام فلا حـجيـة لقـاعدة اليقين؛ والخبر المذكور محمول على قاعدة الاستصحاب فراجع بابه.

القطع

ويرادفه في اصطلاح الاصوليين العلم واليقين.

ومفـهوم هـذه الاسماء واضح ولم يثـبت لهـا في هذا الاصطلاح معنى يغـاير مـعناها اللغوي، كما انه لا اشكال في حجية المفهوم المراد بها اعني الوصف الحاصل في النفس المقابل للظن والشك حـجيّة ذاتيّـة يحكم بها الـعقل غيرقابل للجـعل التشريعي اثبـاتاً ونـفيا، فالحجيـة بالنسبة اليـه كالزوجية بالنسـبة الى الاربعة يكون جـعلها لها تحصيلا للحاصل ونفيها عنهـا تفكيكاً بين الشيْ وذاتـياته ولذا قيل (القطـع حجة بنفسه بلا)، (جعل والادار او تسلسلا) وقيل ايضـا (وهو بنفسه طريق الـواقع)، (وليس قابلاً لجعل الشارع).

ثم انهم قد قسّموا القطع بتقسيمات:

الاول: تقسيمه الى القطع الطريقي والقطع الموضوعي.

فالاول: هو الـذى يكون طـريـقاً صرفـاً الى حكم او موضـوع ذى حكم بحيـث لا دخل له فى الحكم شرعاً ولم يؤخذ فى متعلقه بنظر الشارع، فاذاورد ا لخمر حرام والبول نجس، فقطـعك هنـا قطع طـريقى سواء تعـلق بالحكم الـكلى فعلمت بـان الخمر حرام شرعاً او بالموضوع الخارجى فعلمت ان هذا الاناء خمر، اذالفرض ان الحكم رتب على

العنوان الواقعى؛ ولم يلاحظ الشارع فى مقام جعله الا الحكم الكلى على الموضوع الكلى والقطع طريق اليه عند العقل.

والثانى: هو الذى يكون مأخوذاً فى الخطاب ويكون له دخل فى الحكم او في موضوعه وهو على اقسام كثيرة بعضها ممكن وبعضها مستحيل.

وتوضيحه: ان القطع المأخوذ فى الموضوع اما ان يكون قطعا متعلقا بالحكم او بموضوع ذى حكم او بموضوع بلا حكم، وعلى التقديرين الاولين اما ان يقع موضوعاً لعين الحكم الذى تعلق به او بموضوعه او يقع موضوعاً لمثله او موضوعاً لضده او موضوعاً لخلافه، فصارت الاقسام تسعة، ستة منها مستحيلة وثلاثة منها ممكنة.

اما الستة المستحيلة فهى ان يؤخذ القطع بالحكم او بموضوع ذى حكم موضوعاً لنفس ذلك الحكم او موضوعاً لحكم مثله او لحكم ضده، واما الثلاثة الممكنة فهى ان يؤخذ القطع بالحكم او بموضوع ذى حكم فى موضوع حكم مخالف له، او يؤخذ القطع بموضوع بلاحكم فى موضوع اىّ حكم كان.

اما امثلة الاقسام فالاول وهى ما كان القطع بالحكم مأخوذاً فى موضوع عين ذلك الحكم كما اذا ورد اذا علمت بوجوب الجمعة فهى تجب عليك بعين ذلك الوجوب وهذا باطل لاستلزامه الدور فان الوجوب يتوقف على العلم به والعلم به يتوقف على الوجوب.

والثانى: وهو ما كان القطع بالحكم موضوعاً لمثل ذلك كما لو قال اذا علمت بوجوب صلوة الجمعة فهى تجب عليك بوجوب آخر، وهذا باطل لاجتماع المثلين احدهما الوجوب الذى تعلق به القطع والاخر الوجوب الذى تعلق هو بالقطع.

الثالث: و هو ما كان القطع بالحكم موضوعاً لحكم ضد ذلك كما لو قال اذا علمت بوجوب الجمعة فهى عليك محرمة، وهذا باطل لاجتماع الضدين الوجوب والحرمة فى موضوع واحد.

الرابع: وهو ما كان القطع بالحكم مأخوذاً فى موضوع حكم مخالف لمتعلقه كما لو قال اذا علمت بوجوب الجمعة يجب عليك التصدق بدرهم؛ وهذا من قبيل القطع الموضوعى الممكن.

الخامس والسادس والسابع: وهى ما كان القطع بموضوع ذى حكم مأخوذاً فى موضوع نفس ذلك او مثله او ضده، كما لو قال اذا علمت بخمرية مايع فهو محرم بعين حرمته السابقة او بمثلها او هو واجب، وهذا الثلثة مستحيلة للدور واجتماع المثلين والضدين.

الثامن: وهو ما كان القطع بالموضوع مأخوذاً فى موضوع حكم مخالف، كما لو قال اذا علمت بخمرية مايع وجب عليك التصدق بدرهم وهذا ممكن.

التاسع: وهو ما كان القطع بموضوع بلاحكم مأخوذاً فى موضوع اى حكم كان كما لو قال اذا علمت بان هذا بول يجب عليك الاجتناب عنه بناء على كون الحكم مرتباً على العلم بالبولية لاعلى الواقع ثم ان الانقسام الى الطريقى والموضوعى يجرى فى الظن ايضا الا ان له مزيد بحث ذكرناه تحت عنوانه.

تنبيهان:

الاول: الفرق بين الطريقى المحض والموضوعى فى الجملة يظهر فى موارد:

اولها: فى الاجزاء فاذا قطع بطهارة ثوبه او القبلة فصلى ثم انكشف الخلاف فعلى فرض كون القطع طريقاً محضاً او مأخوذاً جزء الموضوء يجب اعادة الصلوة لظهور كون المأمور به غير المأتى به والمأتى به غيرالمأمور به، وعلى فرض كونه ماخوذاً تمام الموضوع فلا اعادة.

ثانيها: فى قيام الامارة مقامه فانه اذا قامت الامارة على حرمة العصير او الخمر فهى تقوم مقام الطريقى المحض فى تنجيزالواقع بلا اشكال، واما الموضوعى ففيه اختلاف فقال فى الكفاية بعدم القيام مطلقا وفصل فى الرسائل بين الكشفى بالقيام مقامه والموضوعى الوصفى بعدم القيام فراجع الكتابين.

ثالثها: ان الطريقى لا فرق فيه بين حصوله من اىّ شخص واىّ سبب واىّ زمان بخلاف الموضوعى فانه تابع لجعل الشارع فراجع تقسيمه الى قطع القطاع وغيره.

الثانى: قد يتوهم ان كون القطع موضوعاً للحكم معناه انه يعرض الحكم عليه فاذا

قلنا ان القطع بالخمرية موضوع للحرمة او النجاسة فمعناه كون نفس القطع محرماً او نجساً، ولكنه توهم فاسد فان معنى الموضوع هنا هو ماله دخل فى الحكم سواء أكان شرطاً للحكم ام وصفاً للموضوع او المتعلق.

بيانه: انك قد عرفت فى التقسيم الاول للقطع ان القطع الموضوعى الصحيح اصناف ثلاثة؛ القطع المتعلق بالحكم او بموضوع ذى حكم المأخوذان فى موضوع حكم مخالف، والقطع المتعلق بموضوع لاحكم له.

ففى الجميع يكون معنى الموضوعية هو شرطيته للحكم المتعلق به لانه اذا قال الشارع ان علمت بوجوب الجمعة او بخمرية مايع (ذى حكم او بلا حكم) وجب عليك التصدق، كان موضوع الوجوب حقيقة هو التصدق والقطع بوجوب الجمعة او بالخمرية شرطاً لحدوث الحكم وترتبه على موضوعه كشرطية الاستطاعة لوجوب الحج.

الثانى : تقسيمه الى الوصفى والكشفى ، وكل منهما الى تمام الموضوع وجزئه.

وهذا التقسيم للقطع الموضوعى فقط دون الطريقى و بيان ذلك يتوقف على مقدمتين :

الاولى: ان القطع امر قلبى له جهتان، احديهما كونه صفة من الصفات النفسانية كالسرور والحزن والحب والبغض، ثانيتهما كونه كاشفاً عن متعلقه كشفاً تاماً وطريقاً اليه طريقا واضحاً، ولاجل وجود هاتين الجهتين فيه ينتزع منه بمجرد حصوله وتعلقه بشىء وصفان للقاطع و وصفان للمتعلق؛ فانت قاطع بالخمرية بمعنى كونك ذاصفة خاصة وقاطع بمعنى كونك ذاطريق اليها، وهذا الاناء مقطوعا به بمعنى كونه متعلق تلك الصفة الخاصة ومقطوعاً به بمعنى كونه منكشفاً ومؤدى للطريق.

الثانية : انه لا اشكال فى ان القطع قد يكون مصيباً ومطابقاً للواقع وقد يكون مخطئاً وجهلا مركباً وان كان القاطع لا يلتفت الى ذلك .

اذا عرفت ذلك فنقول الاقسام فى هذا التقسيم اربعة :

الاول : الوصفى الموضوعى الملحوظ تمام الموضوع كما لوورد اذا قطعت بحرمة الخمر وجب عليك التصدق، فيما اذا لاحظ الشارع القطع بعنوان الوصفية، بان جعل موضوع وجوب التصدق هو عنوان القاطع بالمعنى الوصفى المنطبق على الشخص، او عنوان المقطوع به بالمعنى المنطبق على الخمر، مع لحاظه له بنحو التمامية بان اخذه

موضوعاً طابق الواقع ام لا.

الثانى: الكشفى الموضوعى الملحوظ تمام الموضوع فى المثال السابق اذا جعل الموضوع عنوان القاطع او المقطوع به بالمعنى الثانى اعنى الكشفية ولا حظه بنحو الاطلاق طابق الواقع او خالفه كان هذا القطع كشفياً موضوعياً تاماً.

الثالث: الوصفى الموضوعى الملحوظ بنحو جزء الموضوع فاذا قال اذا قطعت بوجوب الجمعة وجب عليك التصدق، ولاحظ القطع وصفياً بالمعنى السابق، ولاحظه جزء الموضوع بان اخذ فيه خصوص القطع المطابق للواقع كان هذا وصفياً موضوعياً جزء الموضوع.

الرابع: الكشفى الموضوعى الملحوظ جزء للموضوع فاذا قال اذا قطعت بوجوب الجمعة وجب عليك التصدق، ولا حظ القطع بنحو الكشف بالمعنى المتقدم ولا حظ خصوص القطع المصيب كان هذا موضوعياً كشفياً جزئياً.

الثالث: تقسيمه الى قطع القطاع وقطع غير القطاع

فالاول : هوالقطع الحاصل للشخص بنحو غير متعارف ومن سبب لا ينبغى حصوله منه والثانى هو الحاصل بنحو متعارف ومن سبب يليق حصوله منه، فالقطاع هو سريع القطع لاكثير القطع،وحكمهاانه لا فرق بينهما فيما كان طريقاً محضاً فانه لا فرق عندالعقل فى وجوب متابعة القطع بين افراده كان حصوله من ايّ سبب ولايّ شخص وفى ايّ زمان وان كان ربما ينسب الى بعض الاخباريين ان القطع الحاصل بالحكم الشرعى من مقدمات عقلية لايجب العمل به عقلا وان كان طريقاً محضاً.

واما فيما كان موضوعاً فالفرق بينهما واضح اذا القطع (ح) يكون كسائر الموضوعات؛ فكما انه يعقل ان يجعل موضوع وجوب الاكرام مطلق العالم او العالم العادل فكذا يصح ان يجعل موضوع وجوب التصدق القطع الحاصل للفقيه دون العامى او القطع الحاصل من خبر العادل دون الفاسق او الحاصل فى زمان البلوغ دون الصغر وهكذا.

الرابع: تقسيمه الى القطع الاجمالى والقطع التفصيلى

ولا يخفى عليك انه لا يكون الاجمال فى نفس القطع ابداً وانما يتصور فى متعلقه؛

اذ حقيـقة العلم التصديق هو انكشاف النسبة لدى القاطع انكشافاً تاماً، فاذا حصل القطع بان احد الفعلين واجب اوان احد الانـائين حرام فالنسبـة الملحوظة بين الحكم وموضوعه الذى هو عنوان احدهما منكشفة لدى القاطع لا اجمال فيها.

نعم انطباق ذلك الموضوع الكلى على هذا المصداق بالخصوص وتعلق الحكم به مجمل مجهول، وهو امر آخر ونسبة اخرى غير النسبة المنكشفة، فالعلم الاجمالى فى الحقيقة عبارة عن انضمام جهل الى علم ونسبة مجهولة الى نسبة معلومة، ويكون اسناد الاجمال الى العلم بلحاظ حصوله فى متعلقه لافيه نفسه، وان شئت فقل العلم الاجمالى هو العلم المتعلق بعنوان احد الشيئين او الاشياء مع كون العنوان غير معين والعلم التفصيلى ما لا يكون كذلك.

تنبيه:

اذا حصل العلم الاجمالى بوجوب احد الفعلين مثلاً فانه يتصور لكل من امتثال الحكم المعلوم بالاجمال ومخالفته مرتبتان، اذ لا يخلو حال المكلف عن احد امور ثلا ثة، فعلهما معاً وتركهما معاً وفعل احدهما وترك الآخر، ويسمى الاول بالموافقة القطعية والثانى بالمخالفة القطعية والثالث بالموافقة والمخالفة الاحتماليتين، ففعل احدهما وترك الآخر هى المرتبة الاولى للموافقة والمخالفة وفعلهما معا المرتبة الثانية للموافقة وتركهما معاً المرتبة الثانية للمخالفة.

ثم ان فى تأثير العلم الاجمالى فى ايجاب الامتثال بالمرتبة الاولى او الثانية او عدم تأثيره اصلا اقوال.

الاول: كونه علة تامة فى ايجاب المرتبة الثانية ولزوم الموافقة القطعية كالعلم التفصيلى؛ فلا يجوز حينئذ ترخيص الشارع فى ترك البعض فضلا عن الكل وهذا مختار صاحب الكفاية (قده) فى باب الاشتغال.

الثانى: كونه مقتضياً بالنسبة الى كلتا المرتبتين فيصح الترخيص فى تركهما فضلا عن ترك احدهما، وهذا مختاره (قده) فى بحث القطع.

الثالث: كونه علة تامة بالنسبة الى المرتبة الاولى وايجاب الموافقة الاحتمالية ومقتضياً بالنسبة الى المرتبة الثانية؛ وهذا مختار الشيخ (ره) فى رسائله.

الرابع: عدم العلية والاقتضاء بالنسبة الى المرتبتين فهو يساوق الشك البدوى فى عدم التأثير؛ ولعله مراد من اجاز المخالفة القطعية.

القياس

هو فى الاصطلاح عبارة عن تعدية الحكم من موضوع الى موضوع آخر بسبب مشاركته له فى علة ذلك الحكم؛ فيطلق على الموضوع الاول الاصل والمقيس عليه وعلى الثانى الفرع والمقيس، وعلى الجهة التى بها يحكم بتعدية الحكم الملاك والعلة المشتركة.

ثم ان العلة المشتركة ان كانت مظنونة مستخرجة من الكلام ظناً يطلق عليه القياس المستنبط علته؛ وان كانت معلومة مصرحاً بها فى الكلام فهو القياس المنصوص علته.

والقياس الباطل الذى ليس من مذهبنا هو الاول دون الثانى؛ فانه صحيح معمول به على المشهور بل قد يقال انه ليس بقياس فى الاصطلاح.

فاذا ورد ان الخمر حرام وحصل لنا الظن بان العلة فى حرمتها هو الاسكار الموجود فى النبيذ والعصير مثلا، يكون تعدية حكم الحرمة من الخمر الى النبيذ والعصير من قبيل القياس المستنبط علته الباطل عندنا.

واذا ورد لا تشرب الخمر لانه مسكر او ورد لا تبع الحنطة بالحنطة مع التفاضل لانها مكيل، يكون تعدية الحكم من الخمر الى النبيذ المسكر، او من الحنطة الى

العدس والحمص مثلا قياساً منصوص العلة صحيحاً عندنا.

ثم ان الفرق بين القياس والغلبة التى سبق بيانها واضح، اذالمقصود من الغلبة تعيين موضوع الحكم وبيان انه هو الكلى الشامل لمصاديقه، ليحكم بترتب ذاك الحكم على كل فرد من افراد الكلى من دون نظر الى علة ثبوت الحكم على الموضوع، وهذا بخلاف القياس فان الموضوع فيه معلوم وانما المقصود تعيين ملاك الحكم ومناطه ليحكم بسرايته الى موضوع آخر مباين له بسبب ذلك المناط.

الكتاب والقرآن والمصحف والفرقان

هذه الالفاظ الشريفة حقيقة بالفعل فى الكلام الذى نزل به الروح الامين على قلب نبينا الاعظم «صلّى الله عليه وآله وسلم» بلسان عربى مبين لايأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد.

وهو يشتمل على آيات محكمات واخر متشابهات فمحكماته هى النصوص والظواهر، ومتشابهاته ما هو مجمل ليس له ظاهر.

ثم انه لا اشكال فى جواز العمل بالمحكمات، ولا يصغى الى ما صدر عن بعض من المنع عن التمسك بالكتاب العزيز فانهم عزلوا العقل ايضا عن الحكم والقضاء؛ وليت شعرى فماذا يبقى لنا بعد عزل عقولنا واخذ كتابنا، وهل هذا الاجناية على العقل وخيانة للكتاب.

ويستدل على الحجية بامور:

منها: قول مولانا على «عليه السّلام» فى نهج البلاغة: **«وانزل عليه ــ اى على النبى** «صلّى الله عليه وآله وسلم» **ــ القرآن ليكون الى الحق هاديا؛ وبرحمته بشيرا، فالقرآن آمر زاجر وصامت ناطق، حجة الله على خلقه اخذ عليهم ميثاقه»** الخ.

ومنها: خبر الثقلين حيث قال: «صلّى الله عليه وآله وسلم»: **«ما ان تمسكتم بها لن**

تضلوا» فامر بالتمسك بالكتاب واهل البيت.

ومنها: الاخبار الكثيرة الآمرة: **«يعرض كل حديث على كتاب الله فما وافقه فخذوه وما خالفه فاضربوه على الجدار»** فلو لم تكن الظواهر حجة فكيف يمكن عرض الاخبار عليه والحكم بصحتها وسقمها.

ومنها: الاخبار الكثيرة الواردة عن الائمة «عليهم السّلام» ارشاداً لاصحابهم الى التمسك بالقرآن واستفادة الحكم عنه كقول مولانا الصادق «عليه السّلام»: **«يعرف هذا واشباهه من كتاب الله»**، وغيرها من الاخبار.

تنبيه:

حجيةظواهر الكتاب على ما ذكرنا ليست الا كحجية سائر الادلة والامارات من السنة والاجماع والعقل، مشروطة بالفحص عن المعارضات وسائر القرائن الصارفة عن الظهور من الحاكم والمخصص والمقيد وغيرها، فكما انه لا يجوز للمستدل بتلك الادلة التمسك بها قبل الفحص واليأس عن الظفر بالمخالف فكذلك الكتاب العزيز، للقطع بورود التخصيص والتقييد وسائر الصوارف على عدة من ظواهره.

نعم لا بأس بالتمسك بما كان نصا من آياته بلا حاجة الى الفحص فان دلالة النصوص كاصل السند غير قابلة لرفع اليد عنها فيحصل القطع بعدم وجود المعارض لها، الا ان الكلام فى تشخيص ما هو نص عما هو ظاهر فعلى المستدل التحرى التام حتى لايقع فى الاشتباه والخطاء.

مجارى الاصول

اعلم ان المكلف اذا توجه والتفت الى حكم من احكام افعاله فلا يخلو حاله عن احد اقسام ثلاثة:

الاول: ان يحصل له القطع بذلك الحكم، ووظيفته حينئذ بحكم العقل العمل بقطعه والجرى على وفق علمه ويسمى هذا المكلف بالقاطع والعالم.

الثانى: ان لا يحصل له العلم به بل يقوم عنده طريق معتبر الى حكمه من خبر عدل او ثقة او اجماع او شبهها، وحكمه ايضاً ان يعمل على طبق طريقه ويسمى هذا بمن قام عنده الطريق.

الثالث: ان لا يحصل له العلم ولا يقوم عنده طريق معتبر، ويسمى بالجاهل والشاك وهو الذى يجرى فى حقه الاصول العملية، الاستصحاب والبرائة والاحتياط والتخيير، فانه اما ان يكون للحكم الذى شك فيه حالة سابقة ام لا فعلى الاول يتحقق مجرى الاستصحاب وعلى الثانى فاما ان يكون الشك فى التكليف او فى المكلف به مع العلم بالتكليف، فعلى الاول يتحقق مجرى البرائة، وعلى الثانى فاما ان يمكن فيه الاحتياط ام لا فعلى الاول يتحقق مجرى الاحتياط، وعلى الثانى مجرى التخيير.

ثم انه قد ظهر من هذا التقسيم ان للاستصحاب شرطاً واحدا وهو ملاحظة الحالة السابقة، وللبرائة شرطين وهما عدم ملاحظة الحالة السابقة وكون الشك فى التكليف، وللاحتياط شروطا ثلاثة؛ عدم ملاحظة الحالة السابقة وكون الشك فى المكلف به وامكان الاحتياط، وللتخير ايضاً شروطا ثلاثة: عدم ملاحظة الحالة السابقة وكون الشك فى المكلف به وعدم امكان الاحتياط.

تنبيهات:

الاول: ان الجاهل والشاك اما ان يكون شاكاً فى الحكم التكليفى او فى الحكم الوضعى او فى متعلقات الاحكام.

اما الاول: فهو الذى يجرى فى حقه الاصول المذكورة، وحصرالاصول العملية فى الاربعة المشهورة انما هو بالنسبة اليه فلا يجرى فى حقه غير تلك الاصول.

واما الثانى: كمن شك فى الطهارة والنجاسة والصحة والفساد والملكية والزوجية والحرية والرقية وغيرها، فلا يجرى فى حقه من تلك الاصول غير الاستصحاب وله اصول اخر كاصالة الطهارة واصالة الصحة واصالة الفساد واصالة الحرية واصالة التحقق المسماة بقاعدة التجاوز، ولم يتعرض بعض المحققين لتلك الاصول ومجاريها فى اول الباب زعماً منه ان مباحثها قليلة وانها تختص ببعض الابواب.

واما متعلقات الاحكام وموضوعاتها فلا يجرى فيها من الاصول الاربعة الا الاستصحاب، ويجرى فيها بعض الاصول الاخر والامارات كالقرعة واليد وخبر العدل ونحوها.

الثانى: ان ما ذكرنا من المجارى للاصول العملية انما هو بيان لخصوص مجاريها بنحو الاجمال واما بيان نفس تلك الاصول وانها احكام شرعية او عقلية وبيان مجاريها تحقيقاً وتفصيلا فهو موكول الى شرح حال ذلك الاصل تحت عنوانه الخاص فراجع تلك العناوين لتكون على بصيرة منها.

المجمل والمبين
والظاهر والمأول والمحكم والمتشابه والنص والصريح

اما المجمل: فهو اللفظ الذى ليس له ظهور بالفعل ولو كان ذلك بسبب اكتنافه بما اوجب اجماله وابهامه، واقسامه كثيرة.

فنها: المجمل بالذات كاوائل السور القرآنية من (ق) و (ن) وغيرهما.

ومنها: المشترك اللفظى الذى لا قرينة على تعيين بعض معانية كقوله تعالى: «**والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء**» فان لفظة قرء مشتركة بين الطهر والحيض فلا يدرى من ظاهر القرآن كون ايام التربص والعدة اطهار ثلثة او حيضات ثلث.

ومنها: المشترك المعنوى فى بعض الموارد، كقوله تعالى: «**اويعفو الذى بيده عقدة النكاح**» فلا يعلم ان المراد من الموصول الزوج او ولى المرئة.

ومنها: العام والمطلق المقترنان بمخصص مجمل او مقيد كذلك كما اذا قال اكرم العلماء الافساقهم، وتردد امر الفاسق بين مرتكب مطلق الذنب ومرتكب الكبيرة فقط فيكون العام بالنسبة الى اهل الصغائر مجملا.

ومنها: كل لفظ اقترن بما يصلح لصرفه عن ظاهره فحصل الاجمال بسببه.

واما المبين: فهو ما كان ظاهر الدلالة على المعنى المقصود وينقسم الى قسمين:

الاول: النص وهو الظاهر البالغ فى ظهور دلالته الى حيث لا يقبل التأويل عند

اهل العرف بل يعدون التأويل له قبيحا خارجاً عن رسوم المحاورة كقوله يجب اكرام زيد فحمل الوجوب على الاباحة او الاكرام على الاهانة او زيد على عدوه ببعض التاويلات لايقبله اهل العرف ويرادفه الصريح ايضا.

الثاني: الظاهر وهو اللفظ الذى له ظهور قابل للتأويل بسبب القرائن كالعام والمطلق ونحوهما.

واما المأول: فهو اللفظ الذى خرج عن ظهوره الذاتى واريد منه خلاف ظاهره بواسطة القرينة، فيدخل فيه كل لفظ علم استعماله فى غيرما وضع له بقرينة حالية او مقالية.

فمنه: العام الذى علم تخصيصه، والمطلق الذى علم تقييده.

ومنه: ايضا قوله تعالى: «**وجاء ربك والملك صفا صفا**» وقوله تعالى: «**وعصى آدم ربه فغوى**» وقوله تعالى: «**يضل من يشاء**» وغيرها.

واما المحكم والمتشابه، فالاول يساوق المبين والثانى يساوق المجمل.

المخصص

ويطلق عليه الخاص ايضاً وهوفى الاصطلاح عبارة عن الدليل الواقع فى مقابل ما هو أعم منه مورداً عموماً مطلقاً، بحيث يكون غالباً اقوى دلالة منه ويصير سبباً لرفع اليد عن حكمه وترك العمل به، وقد يطلق على احد العامين من وجه اذا قدمناه على الاخر وخصصناه به كما اذا قدمنا قوله اكرم العلما على قوله لا تكرم الفساق لقوة دلالته فى مورد الاجتماع.

وينقسم بتقسيمات:

الاول: تقسيمه الى المخصص اللفظى والمخصص اللبىّ.

فاللفظى هو ما كان لفظاً كما اذا ورد لا تكرم فساق العلماء بعد ورود اكرام كل عالم؛ واللبى هو ما كان من قبيل المعنى ولا قالب لفظى له فكانه لب لا قشر له كما اذا قام الاجماع او دلت سيرة العلماء او العقلاء على عدم لزوم اكرام الفاسق فى المثال السابق، وكذا اذا قال المولى اكرم جيرانى وحكم العقل بقبح اكرام من كان منهم عدواللمولى، فالاجماع والسيرة وحكم العقل من المخصصات اللبية.

الثانى: تقسيمه الى المبين والمجمل.

والثانى ينقسم الى اقسام اربعة لانه اما ان يكون مجملا مفهوماً او مجملا مصداقا و

على التقديرين اما ان يكون مرددا بين الاقل والاكثر او مردداً بين المتباينين فجميع الاقسام خمسة فمثال المبين مبين واضح.

واما مثال المجمل المفهومى المردد بين الاقل والاكثر فكما اذا ورد اكرم العلماء و ورد ايضا لا تكرم الفساق منهم، وحصل الشك فى ان الفاسق هل هو مطلق من ارتكب المعصية صغيرة كانت او كبيرة، او هو خصوص مرتكب الكبيرة، فاذا فرضنا العلماء مأة والمرتكبين للكبيرة منهم عشرين وللصغيرة عشرة، فالمخصص مردد بين عشرين وثلاثين من حيث اجمال المفهوم والقدر المتيقن عشرون والمشكوك عشرة، والحكم هنا بناء على المشهور الرجوع الى عموم العام فى غير ما كان متيقنا من المخصص.

ومثال المجمل المفهومى المردد بين المتباينين، كما لو قال المولى لا تكرم زيداً فى المثال السابق مع كونه مشتركاً بين رجلين، وحكمه عدم جواز التمسك بالعام فى كلا الفردين والرجوع الى الاصول العملية، من برائة واحتياط وتخيير.

ومثال المجمل المصداقى المردد بين الاقل والاكثر، ما لو علم فى المثال الاول بان المراد من الفاسق هو اهل الكبائر دون الصغائر، وعلم ايضاً بان عشرين منهم قد ارتكبوا للكبيرة وشك فى ارتكاب عشرة آخرين فالمخصص مردد بين عشرين وثلثين من حيث اشتباه المصداق، وفى جواز التمسك فى العشرة المشكوكة بعموم العام او عدمه ولزوم الرجوع الى الاصول العملية وجهان اشهر هما الثانى.

ومثال المجمل المصداقى المردد بين المتباينين، ما لو علم معنى الفاسق وعلم اجمالا فسق احد الرجلين وحكمه حكم المفهومى من المتباينين.

الثالث: تقسيمه الى المتصل والمنفصل.

والاول: هو المقارن للعام بنظر العرف من وصف او بدل او شرط او استثناء، كما اذا ورد اكرم كل عالم عادل، او اكرم كل عالم عدو لهم، او ان كانوا عدولا، اوالافساقهم.

والثانى: ما كان فى كلام مستقل بحيث لا يصح عند العرف عده جزء من العام او من متمماته، سواء اكان صدوره قبل العام ام بعده، طالت المدة الفاصلة بينهما او

قصرت، كما اذا ورد فى خبر اكرم العلماء و ورد فى آخر لا تكرم فساق العلماء.

الرابع: تقسيمه الى المخصص القطعى الدلالة اعنى النص وظنيها اعنى الظاهر والى المخصص القطعى السند وظنيه.

توضيح ذلك: ان الخاص والعام اما ان يكونا نصين او يكون الخاص نصا والعام ظاهرا او يكونا على عكس ذلك او يكونا ظاهرين متساويين او يكون احدهما اظهر من الاخر، على كل تقدير اما ان يكونا مقطوعى الصدور او مظنونى الصدور او يكون الخاص مقطوعا والعام مظنوناً او عكس ذلك فالاقسام عشرون.

وفيما كانا نصين فان كان الصدور ان ايضاً قطعيين فاللازم حمل احدهما على التقية لعدم امكان التصرف فى الدلالة والسند، وان كانا مختلفين فاللازم اخذ قطعى الصدور وطرح الظنى رأساً، وان كانا مظنونى الصدور فالحكم ما فى المتباينين من اخذ احدهما تخييراً و طرح الاخر رأساً.

وفيما كان الخاص نصاً والعام ظاهراً لا اشكال فى تقديم الخاص على العام وتخصيصه به، كما اذا ورد اكرم العلماء و ورد لا يجب اكرام زيد سواء كانا قطعيين سنداً او ظنيين او مختلفين فهذه اقسام اربعة.

وفيما كان العام نصاً والخاص ظاهراً فلا شبهة فى الاخذ بالعام والتأويل فى الخاص، كما اذا ورد يجب اكرام العلماء بلا استثناء احد و ورد ينبغى اكرام زيد، فيحمل ينبغى على الاستحباب، ولا فرق فيه بين قطعىّ السند وظنيّه والاختلاف فالاقسام اربعة.

وان كاناظاهرين متساويين فان كانا قطعيين سنداً يتساقط الظهوران ويكونان بحكم المجملين ويرجع الى الاصول العملية، وان كانا ظنيين يؤخذ بسند احدهما تخييراً او ترجيحاً ويطرح الاخر رأساً سنداً ودلالة، وان كانا مختلفين يؤخذ المقطوع سنداً ويطرح المظنون رأساً على اشكال فيه.

وفيما كان احدهما اظهر من الاخر يؤخذ به ويؤول الاخر بما يوافقه، مثلا اذا ورد اكرم العلماء و ورد ينبغى اكرام زيد، وفرضنا ان ظهور هيئة اكرم فى الوجوب اقوى من ظهور ينبغى فى الاستحباب، فيقدم ظهور الهيئة ويؤول ظاهر ينبغى بحمله على

الوجوب وهذا مورد يقدم فيه العام على الخاص وان فرضنا اقوائية ظهور ينبغى فى الاستحباب يؤخذ به و يخصص العام ولا فرق فيه ايضا بين اقسام السند.

تنبيه:

قد عرفت ان اطلاق الخاص والعام فيما ذكر من الاقسام بلحاظ متعلق الحكمين اعنى زيدا والعلماء سواء اكان التصادم بين ظهور كلمة العلماء وزيد او ظهور اكرم ولا تكرم، وقد عرفت ايضاً ان اقسامهما وكيفية تقدم احدهما على الاخر مختلفة؛ فتارة يقدم الخاص على العام وروداً او حكومة، واخرى يقدم العام عليه ظهورا، وثالثة يقدم احدهما على الاخر سندا ترجيحا او تخييرا؛ ورابعة يتساقطان ظهورا فيرجع الى الاصول، وخامسة يحمل احدهما على التقية وغير ذلك، وعليك بالتامل فى الاقسام المذكورة فى التقسيم الاخير حتى يتبين لك الحال وان شئت ان تعرف كيفية ورود الخاص على العام وحكومته فراجع آخر بحث الحكومة.

المرجح

هوفى الاصطلاح اموروخصوصيات تكون سبباً لتقديم احدالمتقابلين على الاخر ومورد لحاظه ومحل اعماله تارة السندان؛ فيحكم لاجل ذلك باخذ سند وطرح سند آخر، ويسمى بمرجح الصدور لكونه علة للحكم بصدور الدليل الواجد له وعدم صدور الفاقد.

واخرى: الظاهران المتقابلان فيحكم لاجله بتقديم ظاهر على ظاهر آخر، ويسمى بمرجح الظهور لكونه سبباً لترجيح ظهور على ظهور.

وثالثة: الحكمان المتوجهان على المكلف مع عجزه عقلا او شرعاً عن امتثالهما، فيحكم لاجله باخذذى المزية وترك الآخر، وهذا يسمى بمرجح الحكم.

فالمرجحات على اقسام ثلثة: يطلق على القسم الاول مرجح باب التعارض وعلى القسم الثانى مرجح باب الظواهر وعلى القسم الثالث مرجح باب التزاحم.

اما القسم الاول: فهو كثير كالشهرة الروائية، والاعدلية، والاوثقية، والاورعية والاصدقية، ومخالفة العامة، ومخالفة ميل حكامهم، وموافقة الكتاب وموافقة السنة النبوية «صلّى اللّه عليه وآله وسلم»؛ وموافقة الامارات الظنية، وموافقة الاصول العملية، والشهرة الفتوائية، والافصحية، والنقل باللفظ، وقلة الوسائط فى سلسلة السند؛

وغيرها وكل هذه المرجحات موجبة لتقديم السند فالدليلان المتعارضان اذا كان احدهما مشتملا على هذه المرجحات كلا او بعضاً ولم يكن الاخر كذلك فهو يؤخذ سنداً ودلالة والاخر يطرح رأساً.

ثم ان العلماء (رض) قسموا هذه المرجحات بتقسيمات مختلفة وادخلوها تحت عناوين متعددة.

منها: تقسيمها باعتبار موردها ومحل عروضها، الى ما يعرض السند وما يعرض المتن وما يعرض المضمون.

بيانه: ان كل خبر وارد عن المعصوم «عليه السّلام» مشتمل على امور اربعة: السند والمتن والجهة والمضمون، فالسند هوالشخص او الاشخاص الناقلين له؛ والمتن هى عبارات الخبر والفاظه الحاكية عن المعانى، والجهة هى علة صدور الكلام عن الامام «عليه السّلام» من بيان الحكم الواقعى او التقية والمضمون هو المعنى المراد من الالفاظ.

فحينئذ نقول ان بعض تلك المرجحات يعرض السند كالاعدلية والاوثقية وغيرهما من صفات الراوى، وبعضها يعرض المتن كالشهرة الروائية والفصاحة ونحوهما؛ وبعضها يعرض المضمون كموافقة الكتاب والسنة والاصل ومخالفة العامة، فان المتصف بها معنى الخبر لا الفاظه.

ومنها: تقسيمها باعتبار مورد الرجحان اعنى ما يكون المرجح سبباً لتقديمه على صاحبه الى ما يرجح الصدور، وما يرجح الجهة، وما يرجح المضمون.

فالاصدقية والاوثقية مثلا ترجحان صدور مارواه الاصدق والاوثق بمعنى انه لودار الامر بين الحكم بعدم صدور خبر الصادق او خبر الاصدق فانه يقوى فى الذهن عدم صدور الاول وصدور الثانى.

ومخالفة العامة ترجح الجهة، بمعنى ان احتمال التقية وعدم الصدور لبيان الحكم الواقعى موجود فى الموافق دون المخالف، فهذا المرجح يقوى جهة الخبر المخالف اولا وبالذات ويوجب ثانياً وبالعرض تقوية سنده فيؤخذ هو ويطرح الاخر الموافق سنداً ودلالة، لا انه يؤخذ السند من كليهما ويحكم بصدور الموافق للعامة تقية والمخالف لها لبيان الحكم الواقعى كما توهم.

وموافقة الكتاب والسنة والاصل وحكم العقل وكذا موافقة الشهرة الفتوائية ترجح المضمون والمعنى المراد من اللفظ، فاذا ورد خبر دال على وجوب صلوة الجمعة وآخر دال على وجوب الظهر، وكان ظاهر الكتاب او مقتضى الاستصحاب وجوب الجمعة فهو يؤيد مضمون الاول ويورث الظن بكونه الحكم الواقعي فيؤ ل الامر ايضاً الى اخذ سند ما قوى مضمونه وطرح الاخر رأساً.

فعلم مما ذكر ان مرجع جميع المرجحات الى ترجيح السند وان كان بعضها يؤيد فى ابتداء الامر الجهة او المضمون، فتحصل ان المستفاد من ادلة العلاج واخباره ان كل خبر كان ذات مزية فى واحد من نواحيه واطرافه لم يكن لمقابله تلك المزية يجب اخذه سنداً وطرح مخالفه رأساً.

تنبيه:

لا يخفى عليك ان الاقسام المذكورة فى هذا التقسيم كلها من قبيل المرجحات الداخلية واما الخارجية فكلها من المرجحات المضمونية.

ومنها: تقسيمها الى الداخلية، والخارجية والخارجية الى المعتبرة وغير المعتبرة، والى المؤثرة فى اقربية المضمون وغير المؤثره، فالاقسام بناء على هذا التقسيم خمسة:

اولها: المرجحات الداخلية، وهى عبارة عن كل مزية غير مستقلة فى نفسها متقومة بمعروضها، كصفات الراوى والفصاحة والنقل باللفظ وقلة الوسائط ونحوها، فانه لاقوام لها الا بمعروضها من السند والمتن، فصفات الراوى وقلة الوسائط تعرضان السند اعنى الرجال الناقلين للخبر، والباقى يعرض المتن اعنى الالفاظ والمعانى.

ثانيها: المرجحات الخارجية المعتبرة وهى كل امر معتبر مستقل فى نفسه ولو لم يكن هناك خبر؛ مثل الكتاب والسنة والاصل العملى، فاذا ورد يحرم شرب العصير وورد ايضاً يحل شربه، فالثانى يرجح على الاول لموافقته لظاهر قوله تعالى: «**خلق لكم ما فى الارض جميعاً**» او موافقته للاستصحاب، او اصالة الحلية بناء على كون الاصل مرجحاً للامارات.

ثالثها: المرجحات الخارجية غير المعتبرة، كالشهرة الفتوائية والاجماع المنقول وقاعدة او لوية الحرمة للاخذ بها من الوجوب ونحوها، فاذا ورد تجب صلوة الجمعة وورد ايضاً تحرم صلوة الجمعة، فقد يقدم الثانى لموافقته للشهرة او قاعدة الاولوية.

رابعها: المرجحات الخارجية المؤثرة فى اقربية المضمون، كموافقة احد الخبرين لظاهر الكتاب بناء على حجية الخبر من باب الطريقية، فان المرجح بالكسر والمرجح بالفتح كليهما حاكيان عن الواقع فيتعاضدان مضموناً.

خامسها: المرجحات الخارجية غير المؤثرة، كموافقة احد الخبرين للاصل ا لعملى فان الخبر ناظر الى الواقع وحاك عنه والاصل غير ناظر اليه بل هو حكم تعبدى، فلا يعاضد به مضمون الخبر.

فى مرجحات باب الظواهر

واما القسم الثانى: اعنى مرجحات باب الظواهر؛ فهى تلاحظ فيما كان الدليلان ظاهرين فى المراد بحيث كان رفع اليد عن ظاهر كل منها ممكنا فيرجح احدهما على الاخر بتلك المرجحات، وعلى هذا فيخرج النص والظاهر عن محل الكلام لعدم احتمال الخلاف فى النص، فالمتعين فيهما اخذ النص وتأويل الظاهر فحينئذ نقول ان مرجحات هذا الباب على اقسام ثلا ثة:

احدها المرجحات الشخصية، بمعنى ما يوجب تقديم شخص من الظواهر وفرد منها على فرد آخر بالوضع او قرائن شخصية احتفت بالكلام وجعلته اظهر من صاحبه، وهذا القسم لا يدخل تحت ضابط كلى، بل تلاحظ الموارد الشخصية فيرجح بها، كما فى قولك رأيت اسداً يرمى، فان ظهور يرمى فى رمى السهم اقوى من ظهور اسد فى الحيوان المفترس؛ فيحمل على الرجل الشجاع لا انه يؤخذ بظهور اسد ويحمل الرمى على رمى التراب.

ثانيها: المرجحات النوعية بمعنى ما يوجب تقديم نوع من الظواهر على نوع آخر منها؛ فترى ان اهل الفن يقدمون نوعاً معيناً على نوع آخر وذكروالها موارد كثيرة:

منها: ترجيح ظهور الكلام فى الاستمرار والدوام اعنى عمومه الازمانى على العموم

الافرادى، ويعبر عن ذلك بان التخصيص اولى من النسخ، فاذا ورد خاص متقدم كقوله لا تكرم فساق العلماء؛ ثم ورد عام متأخر كقوله اكرم العلماء، فللخاص ظهور فى الشمول الازمانى وان حكمه مستمر دائم ولازمه تخصيص العام به، وللعام ظهور فى شمول حكمه لجميع افراده حتى الفساق ولازمه نسخ الخاص به والحكم بانقضاء مدته، فدار الامر بين نسخ الخاص وتخصيص العام، فقالوا (ح) بلزوم ارتكاب الثانى، وكذا الكلام فيما اذا ورد عام ثم ورد خاص بعد العمل به فدار الامر بين كون العام منسوخاً او مخصصا.

ومنها: ترجيح ظهور العام على اطلاق المطلق، فاذا ورد اكرم العالم وورد لا تكرم الفساق، دار الامر فى العالم الفاسق بين رفع اليد عن الاطلاق او عن العموم فيرجح ظهور العام فيقيد المطلق.

هذا اذا كان عموم ا لعام المقابل للمطلق وضعياً، واما اذا كان هو ايضاً بالاطلاق فيرجع الكلام الى تعارض الاطلاق البدلى مع الاطلاق الشمولى، فيكون المورد من تعارض الصنفين من الظهور كما اذا ورد اجتنب يوم الجمعة عن التكسب فى مقابل قوله تعالى: «**احل الله البيع** ».

ومنها: تقديم مفهوم القضية الغائية على مفهوم الشرطية، كما اذا ورد لا تكرم الفساق الى ان يصيروا علماء وورد اكرم العلماء ان كانوا عدولا، وهذا ما حكموا به من اظهرية القضية الغائية فى دلالتها على المفهوم من القضية الشرطية.

ومنها: ترجيح مفهوم القضية الشرطية على مفهوم الوصفية، كما اذا ورد اكرم العلماء ان كانوا عدولا وورد لا تكرم الفساق الجهال فيقدم الاول على الثانى.

ومنها: تقديم الظواهر غير العموم على ظهور المطلق، كما اذا ورد يجب اكرام العالم وورد ينبغى اكرام زيد فيدور الامر بين تقييد المطلق وبين حمل كلمة ينبغى على الوجوب وهو خلاف ظاهره.

ومنها: ترجيح ظهور الكلام فى استمرار الحكم على غيره من الظهورات، كما اذا ورد اكرم العلماء وورد بعد العمل به ينبغى اكرام العلماء، فرجحوا حمل الثانى على الوجوب حفظاً لظهور الاول فى الاستمرار.

ومنها: ترجيح ساير الظواهر على العموم، كما اذا ورد اكرم العلماء وورد ينبغى اكرام زيد فلابد من التخصيص حفظاً لظهور كلمة ينبغى.

هذه انواع من الظواهر يقدم بعضها على بعض والمرجح فى هذه الموارد هو نفس العنوان الذى قدموه على ما يقابله.

ثالثها المرجحات الصنفية: فترى ان صنفاً من المرجحات يرجح على الصنف الآخر ولو كان الصنفان من نوع واحد وعدوا لهذا القسم ايضاً موارد:

منها: تقديم ظهور اللفظ فى المجاز الراجح على ظهوره فى المجاز المرجوح ولذا يحمل الاسد فى رأيت اسداً يرمى على الرجل الشجاع دون الرجل الابخر، ويحمل الامر المصروف عن معناه الحقيق على الاستحباب لا الاباحة.

ومنها: تقديم بعض اصناف التخصيص على البعض الآخر، فاذا تعارض عموم الجمع المحلى باللام مع عموم المفرد المحلى به بناء على افادته العموم، يرجح الصنف الاول على الثانى؛ فاذا ورد اكرم العالم وورد لا تكرم الفساق يرتكب التخصيص فى الاول دون الثانى، وكذا يقدم العموم القليل الافراد على العموم الكثير الافراد.

واما القسم الثالث: اعنى مرجحات باب التزاحم فراجع البحث تحت عنوان التزاحم.

المشتق

هوفى الاصطلاح كل لفظ اطلق على الذات باعتبار اتصافها بمبدء من المبادى، سواء كان مشتقاً نحوياً ام غيره، وسواء كان اتصاف الذات بتلك الصفة باعتبار حلول الصفة فيها او صدورها منها او انتزاعها عنها.

فالعالم والجاهل مشتقان بهذا الاصطلاح، كما انهما مشتقان عند اهل الادب ايضاً والزوج والزوجة والحر والعبد مشتقات بهذا الاصطلاح وجوامد عند اهل الادب وفى الحى والحار مثلا اتصاف الذات بالمبدء بنحو حلول الصفة فى الذات وفى الضارب والقاتل بنحو صدورها عن الذات.

وفى المالك والمملوك بنحو انتزاع الصفة عنها، اذالملكية امرينتزع عن زيد مثلا وما له الذى يتصرف فيه.

ثم ان استعمال المشتق فى معناه يتصور على انحاء ثلاثة:

الاول: استعماله فى ذات متلبسة بالمبدأ فى حال النسبة، كما تقول حاكيا عن زيد المتلبس بالسفر حال تكلمك زيد مسافر، فزمان نسبة السفر الى زيد هو الان، وزمان اتصافه بالسفر ايضاً ذلك واستعمال المشتق فى زيد فى هذا الفرض استعمال حقيقى عند الكل.

الثانى: استعماله فى ذات كانت متلبسةً بالمبدء قبل حال النسبة كما تقول لزيد الوارد من السفر زيد مسافر، فزمان النسبة هو الان وزمان التلبس بالمبدء هو الامس وفى كون هذا الاستعمال حقيقة او مجازا اختلاف بين الاعلام.

الثالث: استعماله فى ذات لم تتلبس بعد بالمبدء ولكنه سيتلبس اوسوف يتلبس، كما تقول لزيد المريد للسفر غداً زيد مسافر فزمان النسبة هو الان وزمان التلبس هو الغد، والظاهر الاتفاق على ان اطلاقه بهذا النحو مجاز محتاج الى القرينة والعناية.

تنبيه:

عرّف اهل الادب المشتق بانه لفظ مأخوذ من لفظ آخر مع اشتماله على حروفه وموافقته معه فى الترتيب او مطلقا، وعلى هذا فالنسبة بين المشتق باصطلاح الاصوليين وبين المشتق عندهم هوالعموم من وجه، فالزوج والزوجة مشتقان بهذا الاصطلاح دون اصطلاحهم، والماضى والمضارع بل المصدر مشتقات عندهم دون هذا الاصطلاح، لان الافعال وضعت لبيان النسبة بين الذات والصفة لا للذات المتصفة بالصفة واسم الفاعل والمفعول مشتقان فى كلا الاصطلاحين.

المطلق والمقيد

اما المطلق: فهو فى اللغة بمعنى المرسل وما لاقيد له وفى الاصطلاح هو اللفظ الدال على معنى له نحو شيوع وسريان بالفعل فهو من صفات اللفظ وقد يقع صفة للمعنى ايضا.

واما المقيد: فهو يقابل المطلق تقابل العدم والملكة فهو اللفظ الذى لا شيوع له بالفعل مع قابليته لذلك بالذات.

ثم انهم عدوا للمطلق مصاديق:

منها: اسماء الاجناس من الاعيان والاعراض والافعال، فاذا قال المولى يجب عليك فى اول الشهر اعطاء الحنطة للفقير، كان لفظ الشهر والاعطاء والحنطة والفقير كلها مطلقات لوجود الارسال والشيوع فى معانيها.

واذا قال يجب عليك فى اول الشهر الحرام اعطاء الحنطة الحمراء سراً للفقير العادل كانت تلك الالفاظ مقيدات.

ومنها: النكرة وهى عبارة عن اسم الجنس الذى دخل عليه التنوين المستفاد منه الوحدة، فهى ايضاً لفظ دال على الشيوع فى مصاديق جنسه، سواء اكان الشيوع بنظر السامع فقط كما فى جائنى رجل وقوله تعالى: «**وجاء رجل**» او فى نظر القائل

والسامع كليهما كما فى جئنى برجل، فلو قال جائنى رجل عالم او جئنى برجل شاعر كان اللفظان مقيدين.

تنبيهات:

الاول: ان الاطلاق والتقييد امران اضافيان بمعنى انه لابد من مقايسة مجرى الاطلاق والتقييد بالامور الخارجية فكل امر لم يكن له دخل فى مورد الاطلاق فالمورد بالقياس عليه مطلق وكل امر له دخل فيه فالمورد بالنسبة اليه مقيد فاذا قال اعتق رقبة مؤمنة كانت الرقبة بالنسبة الى الايمان مقيدة وبالنسبة الى العدالة مثلا مطلقة.

الثانى: ان كلا من الاطلاق والتقييد يلاحظ تارة فى اللفظ الدال على نفس الحكم الشرعى، واخرى فيما دل على موضوعه؛ وثالثة فى مادل على متعلقه، فاذا قال المولى يجب اكرام العالم يقال ان الوجوب والبعث غير مقيدلان كلمة يجب مطلقة، وان فعل الاكرام ايضاً غير مقيد لاطلاق كلمة الاكرام؛ وكذا لفظ العالم ايضا مطلق غير مقيد؛ فالالفاظ مطلقات والمعانى ايضاً مطلقات، ولو قال يجب فى يوم الخميس اكرام العالم او يجب اكرامه بالضيافة او يجب اكرام العالم العادل كان اللفظ الدال على الحكم فى المثال الاول وعلى الموضوع فى الثانى وعلى المتعلق فى الثالث مقيدات كما ان المعانى ايضاً مقيدات.

الثالث: الاطلاق قد يلاحظ بالنسبة الى افراد المعنى فيسمى اطلاقا افراديا، وقد يلاحظ بالنسبة الى حالاته فيسمى اطلاقا احواليا، والمراد من الاول شيوع المعنى الكلى فى افراده ومن الثانى شمول المعنى بحسب احواله.

و بين الاطلاقين عموم من وجه، فقد يتحقق الاحوالى دون الافرادى كما اذا قال المولى اكرم زيداً، فزيد وان كان جزئيا لايتصف بالاطلاق الافرادى الا انه يتصف بالاطلاق الاحوالى، فهو مطلق من هذه الجهة قابل للتقييد بان يقول اكرمه اذا كان مسافرا او مريضا.

ونظيره ما اذا ورد اكرم العلماء فان للعلماء وان كان عموما افراديا الا ان لكل واحد من الافراد اطلاقاً احوالياً.

وقد يتحقق الافرادى دون الاحوالى كما اذا قال اعتق رقبة ثم قال وجميع حالاتها عندى متساوية؛ او انه لم يكن من جهة الحالات فى مقام البيان فالرقبة مطلقة من حيث الافراد ولا اطلاق لها من حيث الاحوال.

وقد يتحققان معاً كما اذا قال ان ظاهرت فاعتق رقبة فللرقبة اطلاقان من حيث الافراد والاحوال اى ايّة رقبة كانت وفى اىّ حال كانت.

الرابع: قد يكون مجرى الاطلاق والتقييد اللفظ وقد يكون الغرض المستفاد من المولى، فالاول: هو اللفظ المشكوك فى شموله لما له من المعنى كالامثلة السابقة.

والثانى: هو المعنى المستفاد فاذا استفدنا من ناحية المولى حكما من الاحكام بعثا او زجرا او غيرهما بواسطة لفظ او غير لفظ وشككنا فى دخالة شىء فى غرضه او مانعية امر عن ذلك، وكان فى مقام بيان تمام ماله دخل فى غرضه ولم يتعرض لشىء ولم ينبه على غير ما علمناه امكن التمسك حينئذٍ لعدم دخل شىء فى غرضه بانه لو اراد ذلك لافاد واشارالى ما يبين المراد ويسمى هذا بالاطلاق المقامى فى مقابل الاطلاق اللفظى، فاذا قال اغتسل من الجنابة وشككنا فى شرطية قصد الامر فى الغسل جازالتمسك لنفى الشرطية بهذا الاطلاق وان لم يجزالتمسك بالاطلاق اللفظي للزوم الدور او الخلف. وكذا لو كان في مقام بيان شرائط المأمور به مثلاً فعدّ شروطاً خاصة جاز التمسك بعدم شرطية غيرها بالاطلاق، ويسمىٰ هذا بالاطلاق المقامي.

الخامس: يُعرف مما ذكرنا ان الفاظ المطلق كالمذكورات وغيرها لادلالة لها وضعاً الا على الماهية المبهمة، فالشيوع والسريان من طواريها وعوارضها الثانوية يكون خارجاً عما وضع له وحينئذ فلابدّ في دلالة اللفظ عليه من قرينة مقالية كقوله: اعتق رقبة، اية رقبة كانت، او حالية كما اذا علم من حاله انه يُحِبّ عتق الرقاب مطلقاً، وقد تكون الدلالة بما يسمىٰ مقدمات الحكمة، وهي مركبة من مقدمات ثلاث:

احداها: احراز كون المتكلم في مقام بيان المراد لا بيان امر مجمل واحالة التوضيح الى مقام آخر.

ثانيتها: عدم وجود قرينة حالية او مقالية في مقام التخاطب.

ثالثتها: عدم وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب، فاذا قال اعتق رقبة وكان في مقام البيان ولم يقل مؤمنة ولم يعلم من حاله انه يبغض عتق الكافرة، ولم يرتكز في اذهان السامعين مثلاً عدم امكان عتق الكافرة انعقد الاطلاق للفظ بهذه المقدمات وهي كثيرة التحقق.

المفهوم والمنطوق

عرفوا المنطوق بانه حكم مذكور فى الكلام لموضوع مذكور.

والمفهوم بانه حكم غير مذكور تستلزمه خصوصية المعنى المذكور.

وينقسم المفهوم الى قسمين: المفهوم الموافق والمفهوم المخالف.

فالاول: هو المعنى غير المذكور الموافق للمعنى المذكور؛ فى الايجاب والسلب.

والثانى: هو المعنى غير المذكور المخالف للمذكور فيهما، فظهر ان المنطوق والمفهوم وصفان للمعنى دون اللفظ، وان الاول من قبيل المداليل المطابقية والتضمنية، والثانى من قبيل المداليل الالتزامية.

مثال المنطوق والمفهوم الموافق قوله تعالى: **«ولا تقل لهما اف»** فحرمة التافيف وهو التلفظ باف حكم مذكور ومنطوق، وحرمة الضرب والشتم حكم غير مذكور يسمى بالمفهوم؛ وهذا الحكم لازم لخصوصية المعنى الاول وهى كون التأفيف ادنى مرتبة من الايذاء والعقوق للوالدين، فحرمة الفعل الادنى بهذه الخصوصية تستلزم حرمة الاعلى.

ومثال المنطوق والمفهوم المخالف فى مفهوم الشرط، كما اذا ورد: ان جاء زيد فاكرمه، فان وجوب اكرام زيد عند مجيئه منطوق، وعدم وجوبه عند عدم المجىء مفهوم مخالف وهو لازم لخصوصية فى المعنى المذكور وهو انفهام كون المجىء علة

منحصرة للوجوب، فلازم العلية المنحصرة انتفاء الحكم عند انتفائها.

وفى مفهوم الوصف كما اذا ورد فى الغنم السائمة زكوة، فالوجوب الثابت للسائمة منطوق، وعدمه للمعلوفة مفهوم، والخصوصية هو اشعار الكلام بكون السوم علة منحصرة للوجوب.

وفى مفهوم الغاية كما اذا قيل هذا الغذاء حلال لك الى مجىء زيد، او قيل سر من البصرة الى الكوفة؛ فيكون عدم الحلية بعد مجىء زيد وعدم وجوب السير بعددخول الكوفة مفهومين لازمين لخصوصية تحديد الحكم بذلك الحد المعين فى المثال الاول؛ وتحديد الموضوع بالحد المذكور فى المثال الثانى.

وفى مفهوم اللقب: كما اذا قيل اكرم زيدا فان عدم وجوب اكرام عمر ومفهوم مخالف للزومه لخصوصية حصرالوجوب فى زيد والمراد من اللقب الاعلام الشخصية واسماء الاجناس وغيرها من الجوامد.

وفى مفهوم الاستثناء كما اذا قيل جائنى القوم الا زيدا، فنسبة المجىء الى قوم ليس فيهم زيد اعنى الموضوع المتخصص بتلك الخصوصية تستلزم عدم مجىء زيد وهو مفهوم مخالف، وهذا مبنى على كون كلمة الاستثناء حرفا موضوعا للمعنى الآلى؛ وهوتخصص القوم بخصوصية عدم كون زيد مثلا فيهم، واما بناء على كونها اسما او فعلا فيكون الحكم المزبور منطوقا ايضاً كقولك استثنى زيداً وقس عليها سائر المفاهيم.

تنبيهان:

الاول: انك قد عرفت ان المعتبر فى المفهوم هو كون الحكم غير مذكور؛ سواء كان الموضوع والمتعلق مذكورين او كانا غير مذكورين، او كان الاول مذكورا والثانى غير مذكور او كان على عكس ذلك، فالامثلة اربعة.

اولها: كمفهوم الشرط فان الاكرام الذى هو الموضوع وزيداً الذى هو المتعلق مذكوران فى الكلام.

ثانيها: كما اذا ورد لا تقل لامك اف واستفدنا منه حرمة ضرب الاب ايضا؛

فالضرب والاب موضوع ومتعلق غير مذكورين.

ثالثها: كوجوب الزكوة فى السائمة المستفاد منه عدمها فى المعلوفة، فالموضوع اى الزكوة مذكور والمتعلق اعنى المعلوفة غير مذكور.

رابعها: كآية التأفيف للابوين بالنسبة الى ضربهما، فالموضوع اعنى الضرب غير مذكور والمتعلق اعنى الابوين مذكور.

الثانى: هل المفاهيم المذكورة كلها حجة او ليس شىء منها بحجة، او الموافق منها حجة دون المخالف، او ان الشرط حجة دون غيره؛ او ان الغاية حجة دون غيرها وجوه يرجع الى مظانها.

المفهوم المردد والفرد المردد

يقع التكلم فى هذين العنوانين فى علم الاصول فى باب الاستصحاب فيقال هل يجوز اجراء الاستصحاب فى المفهوم المردد ام لا او هل يجرى فى الفرد المردد ام لا.

وتوضيح العنوان الاول: انه لو كان هنا لفظ لم يعلم مفهومه على التفصيل وكان مردداً بين امرين او امور كلفظ الكر مثلا اذا فرضنا الجهل بمعناه الشرعى وتردده بين ان يكون ثلاثة واربعين شبراً تقريباً او ستة وثلثين فمفهوم الكر مردد بينهما؛ فاذا علمنا بوجود ماء فى الحوض بمقدار المفهوم الاول ثم اخذنا منه مقدارا فنقص وصار بمقدار الثانى، فهل يجوز استصحاب بقاء كريته فيقال انه كان كراً قبل نقصانه فالان هو ايضا كر، او لا يجوز الاستصحاب لان الشك ليس فى هذا الموجود بل فى تعيين المعنى المراد من اللفظ وان المستعمل فيه اللفظ هذا او ذاك وليس هو بمجرى الاستصحاب؛ قولان ذكروهما فى ذيل مسئلة استصحاب الكلى.

ومن ذلك ايضاً ما لو شككنا فى معنى النهار وانه عبارة عن استتار القرص او ذهاب الحمرة المشرقية، فاذا استتر القرص ولم تذهب الحمرة جرت مسئلة جواز استصحاب النهار وعدمه، ومنه ايضاً ما لو شككنا فى معنى العدالة وانها ترك الذنوب كلها او خصوص ترك الكبائر، فاذا كان زيد عادلا قطعاً اى تاركاً لجميع الذنوب ثم

ارتكب ذنباً صغيراً فالكلام فى صحة استصحاب العدالة وعدمها هو الكلام فى سابقتها.

والحاصل ان فى تلك الامثلة يشك فى بقاء المفهوم لتردده بين ما هو مقطوع الارتفاع وماهو مقطوع البقاء.

وتوضيح العنوان الثانى: انه لو كان هنا لفظ معلوم المفهوم ووجد له مصداق فى الخارج وحصل الشك فى ان الموجود هل هو الفرد الفلانى او فرد غيره و تردد الامر بينهما تحقق حينئذ معنى الفرد المردد، فاذا علمنا بوجود حيوان فى الدار وشككنا فى انه بق او فيل فمضت ثلاثة ايام فعلمنا انه لو كان بقاً لمات وانعدم ولو كان فيلا كان باقيا، فتارة يتكلم فى جواز جريان الاستصحاب فى نفس المفهوم الكلى كالحيوان واخرى يتكلم فى جريانه فى للفرد المردد، فيقال ان الموجود المردد بين ذاك وذاك، المعلوم وجوده فى الثلاثة باق بعدها ايضاً بالاستصحاب، وهذا هو استصحاب الفرد المردد، والمشهور عدم جريانه، ولا فرق فى الكلى المرددة افراده بين الجنس كالمثال او النوع والصنف.

المقدمة

هى فى الاصطلاح مطلق ما يتوقف عليه الشيء فتطلق على العلة التامة وعلى كل جزء من اجزائها.

وتنقسم بانقسامات:

الاول: انقسامها الى المقدمة الداخلية والخارجية.

والاولى: إعبارة عن كل جزء من اجزاء الشيء المركب، فكل جزء مقدمة بالنسبة الى وجود مجموع ذلك المركب وحصول ماهيته، فللشيء بعدد اجزائه مقدمات داخلية.

فان قلت يلزم على هذا فى المقدمات الداخلية اتحاد المقدمة وذى المقدمة فان ذا المقدمة هو المركب والمقدمة هى الاجزاء وهى ايضاً عين المركب.

قلت لا يلزم الاتحاد فان ذا المقدمة هو المجموع والمقدمة كل جزء من الاجزاء وليس كل جزء عين الكل قطعاً، نعم اللازم هنا اتحاد ذى المقدمة مع جميع المقدمات فان المركب عين جميع الاجزاء فالصلوة ذوالمقدمة والركوع مقدمة والسجود مقدمة وهكذا.

والثانية: عبارة عن الامور الخارجة عن الشيء مما يتوقف الشيء عليه كالصلوة بالنسبة الى غسل الثوب فهي مقدمة خارجية لها.

الثاني: انقسامها الى العقلية والشرعية والعادية.

فالاولى: كالصعود بالنسبة الى الكون على السطح، وطي الطريق بالاضافة الى الكون في مكة مثلا.

والثانية: كالطهارات الثلاث بالنسبة الى الصلوة وطهارة الماء والتراب بالنسبة الى الطهارات.

والثالثة: كالتلبس بلباس خاص بالنسبة الى الحضور عند بعض العظماء مثلا او كالدخول من الباب بالاضافة الى الكون في داخل البيت مع امكان الدخول من كوّة في السطح وكركوب خصوص السيارة للكون في مكة فانه وان كان الجامع بين الامرين او الامور مقدمة عقلية الا ان خصوص الدخول من الباب وركوب السيارة مقدمة عادية لامكان ايجاد ذي المقدمة بلا اتيان هذه المقدمة عقلا.

الثالث: انقسامها الى المتقدمة والمقارنة والمتأخرة زماناً بالنسبة الى ذي المقدمة، وينقسم كل منها ايضاً الى ثلاثة اقسام لان كلا منها اما ان يكون مقدمة للحكم التكليفي او للحكم الوضعي او للمأمور به، فالاقسام تسعة ثلاثة للمقدمة المتقدمة زماناً وثلاثة للمقارنة وثلاثة للمتأخرة.

فالمقدمة المتقدمة للحكم التكليفي كما اذا ورد ان جاء زيد فاكرمه بعد مجيئه بيوم، فمجيء زيد اليوم مقدمة لحدوث وجوب اكرامه في الغد.

والمقدمة المتقدمة للحكم الوضعي كالعقد في الوصية، فان ملكية الموصى له للعين الخارجية بعد موت الموصي موقوفة على الانشاء السابق الواقع من الموصي.

والمقدمة المتقدمة للمأمور به كالطهارات الثلث بالاضافة الى الصلوة، والاغسال الليلية للمستحاضة بالنسبة الى صوم اليوم البعدي، بناء على كون المقدمة نفس تلك الافعال لا الحالة الحاصلة منها المقارنة للعمل.

واما اقسام المقدمة المقارنة، فالمقارنة للحكم التكليفي كالبلوغ والعقل والقدرة بالنسبة الى وجوب الصلوة والصيام ونحوهما، فيشترط وجودها حاله ولا يلزم تقدمها

زماناً.

والمقارنة للحكم الوضعي كشرائط المتعاقدين من البلوغ والعقل بالنسبة الى حصول الملكية والزوجية وغيرهما.

والمقارنة للمأمور به كالاستقبال والستر وطهارة الثوب بالنسبة الى الصلوة.

واما اقسام المقدمة المتأخرة.

فالمتأخرة عن الحكم التكليفي كما اذا ورد ان سافر زيد فاكرمه قبل ذلك بيوم، فسفره فى الغد مقدمة لوجوب اكرامه اليوم، وكذا سببية يوم الجمعة لاستحباب غسلها فى يوم الخميس لمن لم يتمكن منه يومها، وسببية يوم الفطر لوجوب الفطرة من اول شهر رمضان على القول به.

والمتأخرة عن الحكم الوضعي كاجازة المالك فى عقد الفضولي عن القول بالكشف، فان الملكية الموجودة حال العقد تتوقف على الاجازة المتأخرة بناء على ذلك القول.

والمتأخرة عن المأمور به كالاغسال الليلية للمستحاضة بالاضافة الى صوم يومها الماضي، فالصوم المتقدم يتوقف على الغسل المتأخر.

الرابع: انقسامها الى مقدمة الوجود ومقدمة الصحة ومقدمة الوجوب ومقدمة العلم اعنى العلم بامتثال التكليف.

فالاول: كالاجزاء والشرائط الركنية مما له دخل فى تحقق مسمى المأمور به بالاضافة الى المأمور به على القول بالاعم ومثل جميع الاجزاء والشرائط على القول بالصحيح فالركوع مثلا مقدمة وجودية للصلوة على الاعم والقرائة، وطهارة الثوب ايضاً مقدمة وجودية لها على الصحيح.

والثانية: كالجزء اللازم غير الركني مثل السورة والذكر فى الصلوة فانه مقدمة للصحة لا للوجود بناء على الاعم اذ الوجود يتحقق بدونه ايضاً.

والثالثة: كالاستطاعة بالنسبة الى الحج فانها شرط لوجوبه لا لوجوده.

والرابعة: كالعمل على طبق الاحتياط فى اطراف العلم الاجمالي، فاذا علم المكلف اجمالا بوجوب صلوة واحدة يوم الجمعة قبل صلوة العصر، وشك فى انها الظهر

او الجمعة فهو اذا أتى بالظهر مثلا وفرضنا ان الواجب واقعاً فى حقه هو الظهر، فحينئذ وان حصل به الامتثال واقعاً لكنه لم يحصل له العلم بذلك فاذا اتى بالجمعة يحصل له العلم بالامتثال فيكون اتيان المحتملات مقدمة للعلم بامتثال التكليف لا لنفس الامتثال والعلم بالامتثال واجب عقلا كنفس الامتثال فتكون مقدمته كذلك.

الخامس: انقسامها الى الموصلة وغير الموصلة.

بيانه: ان القائلين بوجوب المقدمة وكونها واجبة بوجوب غيرى مترشح من الوجوب النفسى اختلفوا فى اطلاق تعلق الوجوب بها واطلاق انصافها بصفة الوجوب او تقيدهما بقيد على اقوال:

الاول: كون وجوبها الغيرى مشروطاً بقصد اتيان ذى المقدمة، فاذا قصد المكلف الاتيان بالصلوة مثلا صارت مقدماتها واجبة والافلا، فقصد الاتيان بذي المقدمة بالنسبة الى وجوب المقدمة من قبيل الاستطاعة بالنسبة الى وجوب الحج، فعلى هذا يكون وجوب الصلوة بعد دخول الوقت مطلقا و وجوب مقدماتها مشروطاً بارادة الصلوة وهذا نوع من القول بالمقدمة الموصلة ومعناه ان المقدمة ان قصد بها الوصول الى ذى المقدمة تعلق بها الوجوب والا فلا، وهذا مختار صاحب المعالم (قده).

الثانى: ان الوجوب المتعلق بها وان كان مطلقا الا ان اتصافها بصفة الوجوب مشروط بقصد الوصول الى ذيها، وعليه اذا دخل الوقت لصلوة الظهر مثلا؛ فكما يتعلق الوجوب النفسى بالصلوة يتعلق الوجوب الغيرى ايضا بمقدماتها من غسل الثوب والوضوء ونحوهما، الا انه متعلق بالمقدمة المقصود بها التوصل لا بغيرها، والفرق بينه وبين سابقه ان قصد الوصول كان هناك شرطاً للوجوب فقبل تحقق القصد لا وجوب اصلا وهو هنا شرط للواجب والمقدمة الموصلة وغير الموصلة بهذا المعنى نظير المقدمة المحللة والمحرمة؛ فكما ان الوجوب الغيرى لا يتعلق الا بالمحللة دون المحرمة فكذا لا يتعلق هنا الا بالمقصود بها التوصل دون غيرها وهذا مختار الشيخ (ره).

وتظهر الثمرة بينهما فيما اذا نذرالشخص بانه متى توجه اليه وجوب غيرى تصدق بدرهم، فاذا دخل وقت الصلوة فى المثال ولم يقصد اتيانها لم يتوجه اليه وجوب غيرى اصلا فلا يجب التصدق على قول صاحب المعالم (ره)، وتوجه اليه ذلك و وجب التصدق

على مختار الشيخ (ره).

الثالث: القول باطلاق الوجوب الغيرى كسابقه الا ان اتصاف المقدمة بالوجوب مشروط بترتب ذى المقدمة عليها وتحققه بعدها، سواء قصد الوصول اليه ام لا وسواء كان تحققه بعدها اتفاقياً او لاجل كون هذه المقدمة علة تامة لحصوله؛ والشرط هنا ايضاً من قبيل شرط الواجب لا شرط الوجوب الا ان الشرط فى سابقه كان قصد الوصول وهنا نفسه، فاذا اتى الشخص بالمقدمة مع عدم قصده الا تيان بالواجب كأن غسل ثوبه النجس لا لغرض اتيان الصلوة ثم بداله فى فعلها واتى بها اتصف الغسل بالوجوب الغيرى بناء على هذا الوجه ولم يتصف به على الوجه السابق وهذا مختار صاحب الفصول (ره).

الرابع: اطلاق الوجوب ايضاً الا انه مترتب على خصوص المقدمة المستلزمة لوجود ذى المقدمة والعلة التامة له، فيختص الوجوب بالعلة التامة من بين المقدمات، ففى الافعال الاختيارية لا يتصف بالوجوب من مقدماتها الآ ارادة المكلف ان قلنا بصحة تعلق الوجوب بها اذ هى العلة التامة للفعل دون غيرها؛ وفى الافعال التوليدية كالقتل بالتسبيب مثلا تتصف به المقدمة الاخيرة كرمى السهم والالقاء فى النار والماء، وهذا هو المعنى الرابع للمقدمة الموصلة وهو الذى اورده صاحب الكفاية على الفصول بانه يلزمه القول بوجوب ذلك.

الموافقة والمخالفة

يلاحظ كل واحد من العنوانين في الاصطلاح منسوبا الى تكاليف الآمر ومضافا اليها فالمراد بها ههنا موافقة الاحكام الشرعية ومخالفتها.

ثم ان كلا منهما اما ان يلاحظ فى العمل اعنى فعل الجوارح او فى الالتزام اعنى فعل القلب والجوانح، ويسمى الاول بالموافقة والمخالفة العمليتين والثانى بالموافقة والمخالفة الالتزاميتين، وعلى التقادير اما ان تكون قطعية او احتمالية فالاقسام ثمانية فاذا اعتقد المكلف بوجوب دفن ميت مثلا فتركه وذهب بسبيله فهو مخالفة عملية قطعية، واذا لم يعتقده قلبا لكنه دفنه خوفا منه او كراهةً لرائحته فهو مخالفة قطعية التزامية، واذا لم يعتقد ولم يدفن مع قيام الدليل على وجوب دفنه فهما مخالفتان قطعيتان عملية والتزامية، ولو اعتقد بعد حصول العلم الاجمالى بوجوب الظهر والجمعة وجوب احديهما فاتى بها ولم يعتقد وجوب الاخرى فتركها حصلت الموافقة الاحتمالية العملية والالتزامية بالنسبة الى ما اتى بها والمخالفة الاحتمالية كذلك بالنسبة الى الاخرى.

تنبيهات:

الاول: لا اشكال ولا خلاف فى حرمة المخالفة العملية للاحكام الفرعية

واستحقاق العقوبة عليها عقلا وهو واضح، كما انه لا اشكال فى حرمة المخالفة الالتزامية للاحكام الاصولية الاعتقادية، فاذا وجب عقد القلب على كون المعاد والمعراج جسمانيين كان ترك الاعتقاد بهما مخالفة التزامية وعصيانا؛ واما حرمة المخالفة الالتزامية ووجوب موافقتها بالنسبة الى الاحكام الفرعية ففيه خلاف واشكال، والمشهور عدمها اذ لا يستفاد من قوله ادفن الميت مثلا الا وجوب الدفن خارجاً وحرمة تركه عملا لا لزوم الاعتقاد بوجوبه قلباً مضافاً الى العمل خارجاً، فلو دفن الميت لم يكن مستحقاً للعقاب ولو لم يعتقد قلباً بل فعله اقتراحاً، كما انه لو تركه لم يستحق العقاب الا على تركه عملا اللهم الا ان تستلزم المخالفة الالتزامية المخالفة العملية كما فى العبادات.

وبعبارة اخرى لا يخلو حال المكلف عن احد امور اربعة: العمل خارجاً والالتزام قلباً وترك العمل والالتزام معاً وفعل الاول وترك الثانى وعكسه، فعلى القول بوجوب الالتزام مضافاً الى العمل يلزم استحقاقه لثوابين فى الاول ولعقابين فى الثانى ولثواب وعقاب فى الثالث والرابع؛ وهذا خلاف عمل العقلاء وبنائهم فى التكليف الواحد فيرون المكلف مستحقاً لثواب واحد فى الاول والثالث ولعقاب واحد فى الثانى والرابع، فنعلم حينئذ ان الملاك فى الثواب والعقاب هو العمل لا الاعتقاد.

الثانى: المراد من الالتزام المذكور هو البناء الباطنى والعقد القلبى وفى اتحاد هذا المعنى مع العلم او مغايرته له اقوال:

احدها: مغايرته له بمعنى كونه قلبياً اختيارياً يجتمع مع العلم بالمعتقد والشك فيه ويمكن تركه ولو مع وجود اليقين، فالشك فى وجوب الجمعة مثلا امر وعقد القلب عليه امر آخر، والاول قهرى الحصول والزوال غالباً والثانى اختيارى دائماً، وكذا اليقين بوجوبها امر والالتزام به وعدم الالتزام امر آخر، فبينهما تباين ذاتاً وعموم من وجه تحققاً.

ثانيها: انه عين العلم بالحكم ولا نتعقل معنى للالتزام الباطنى وعقد القلب على الوجوب مثلا سوى العلم به.

ثالثها: انه وان كان غير العلم الا انه لا يتحقق الا فى مورد العلم دون الشك

والظن فاذا علم بشئ امكن عقد القلب عليه.

الثالث: لا اشكال فى امكان الموافقة العملية القطعية ومخالفتها فى غالب موارد العلم بالتكليف وقد يوجد مورد لا يمكن فيه الموافقة العملية القطعية ولا المخالفة كذلك، وهو مورد دوران الامر بين وجوب فعل وحرمته، فاذا علم المكلف اجمالا بان دفن الميت المنافق اما واجب واما حرام. فلا يعقل ان يعمل عملا تحصل به الموافقة القطعية او المخالفة القطعية بل هو اما ان يفعل أو أن يترك وعلى كل منهما يحصل احتمال الموافقة والمخالفة.

واما الموافقة والمخالفة الالتزاميتان فهما ممكنتان حتى فى مورد الدوران بين المحذورين ايضاً ففى مثال الدفن يلتزم قلباً بما هو حكم الله فى ا لواقع اذ لا يشترط فى الالتزام بحكم العلم بذلك تفصيلا فتكفى الموافقة اجمالا.

ولو قلنا باشتراط ذلك وان الواجب هو الالتزام بحكم معلوم بالتفصيل، فهنا لا يخلو امر المكلف من احد امور ثلاثة: عدم الالتزام بشىء منهما والالتزام باحدهما والالتزام بكليهما، والصواب هو الاول، اذ على الثانى لو التزم بالوجوب مثلا احتمل ان يكون ما التزم به هو الواقع فيكون التزامه واجباً او هو ضد الواقع فيكون حراماً فالتزامه دائر بين الواجب والحرام ولا ترجيح فى البين، وعلى الثالث كما انه يعلم بالالتزام بالواقع يعلم بالالتزام بضده ايضاً وهو ايضاً باطل فانحصر الامر فى الاول.

الموضوع

وقد يقابله المتعلق

يطلق هذه الكلمة فى علم الاصول فى موارد:

منها: فى مقام بيان موضوع علم الاصول فتستعمل هناك ويراد منها موضوع العلم وحريّ بنا ان لتعرض هنا لبيان كلى الموضوع اولا ولبيان موضوع علم الاصول ومسائله ثانيا فنقول:

اما الاول: فهو الذى يبحث فى العلم عن الاوصاف العارضة له حقيقة، كالصحة والمرض للانسان، والرفع والنصب للكلمة، وهى التى تسمى بالعوارض الذاتية فى مقابل ما ينسب اليه عناية ومجازا كالسرعة المنسوبة الى الطائر؛ فانها عارضة لحركته لا لنفسه وهوا المسمى بالعرض الغريب كما سياتى فى عنوان الواسطة.

واما الثانى: فقد قيل فى موضوعه اقوال:

احدها: انه ذوات الادلة الاربعة؛ اعنى الكتاب العزيز والسنة الصادرة عن المعصوم «عليهم السّلام» والاجماع والعقل، مع قطع النظر عن كونها حجة ودليلا فى الفقه، وعلى هذا فالبحث عن حجية تلك الامور بحث عن المسئلة الاصولية ويكون من مسائل هذا العلم، نعم يخرج عنها عدة من مباحث الالفاظ، كبحث الصحيح والاعم والمشتق والامر والنهى وكذا الظن الانسدادى والظن الاستصحابى، بل البحث عن

حجية قول العدل والثقة؛ اذ ليس البحث فيها عن اموال الادلة الاربعة.

ثانيها: ان الموضوع هو الادلة الاربعة بعد الفراغ عن دليليتها فالموضوع ظاهر الكتاب الثابت حجيته والسنة المفروغ عن حجيتها؛ وعليه يكون البحث عن حجية ظاهر الكتاب والسنة خارجا عن مسائل هذا العلم داخلا فى مباديه، اذالبحث عن وجود الموضوع او عن جزئه وقيده يكون من المبادى لا المسائل.

ثالثها: ان الموضوع هو عنوان الدليل فى الفقه او عنوان ما يمكن ان يقع فى طريق الاستنباط وهذا اعم من سابقيه، فيشمل قول العدل والظن الانسدادى والاستصحابى، ويكون البحث عن حجية الشىء فى مقام الاستنباط وعدمها من مسائل هذا العلم، اذالبحث عن انطباق عنوان الموضوع على مورد او عن فعلية ما له شأنية الحجة بحث عن حالاته.

رابعها: ان الموضوع هو كلى موضوعات المسائل والقدر المشترك بينها ولا نعلمه باسمه وعنوانه.

توضيح ذلك ان الغرض من هذا العلم معلوم و هو التمكن من استنباط الاحكام الفرعية، فاذا جمعنا قضايا متشتتة مختلفة الموضوع والمحمول بلحاظ دخالتها فى ذلك الغرض، وسميناها بعلم الاصول، تعينت مسائل هذا العلم كتعين غرضه، (فح) اذا سئلنا عن موضوعه اشرنا الى موضوعات تلك المسائل وقلنا ان الموضوع هو القدر الجامع بينها والكلى المنطبق عليها فسمه باى اسم شئت وهذا مختار صاحب الكفاية (ره).

واما مسائله فهى القضايا المختلفة التى يبحث فيها عن احوال ادلة الفقه بناء على غير الاخير من الاقوال، كقولك ظاهر الكتاب حجة، او هى كل مسئلة لها دخل قريب فى استنباط الحكم الشرعى الفرعى، وبعبارة اخرى كل مسئلة تقع كبرى كلية لاستنتاج الحكم الشرعى بناء على القول الاخير كحجية قول العدل فاذا اثبتت حجيته قلت، وجوب الجمعة مما اخبر به العدل وكلما اخبر به العدل ثابت فالوجوب ثابت.

ثم انه علم مما ذكرنا الغرض من هذا العلم وهو التمكن من الاستنباط.

ومنها: ما وقع التعرض له فى باب الاستصحاب فى مقام بيان اشتراط بقاء

الموضوع فى استصحاب الحكم، فقسموه الى موضوع عقلى ودليلى وعرفى.

بيـان ذلك انهم اشترطوا فى جواز اجـراء استصحاب الحكـم احراز بـقاء الموضوع فيلـزم فى استصـحاب كريـة الماء احـراز بقاء نـفس الماء، ومـع القطع بعدم الـبقاء او الشك فيـه لا يجوز اجراء استصـحاب الكـرية، ثم ان تشخيص مـوضوعات الاحـكام وتمييز الاوصاف الدخيلة فيها عن غـيرها يختلـف باختلاف الانظار، اعنى نظر العقل المبنى على الـدقة، ونظر الـعرف بما يفهـمون المـوضوع من ظـاهر الدليل، ونظـرهم بعد مـلاحظـة الـقـرائن والمـنـاسـبـات المـغـروسة فى اذهـانهـم لـدى تـرتب الاحـكام على الموضوعـات، ففى موارد الشـك فى بقاء الموضوع قـد لا يكون باقيـا بنظر العقـل ولو من جـهة انتفاء ما لـه دخـل فى موضوعيته، لـكـنه باق بنظر غيـره، فاذا اخذ مقدار من ما كرثم شك فى بـقاء كـريته لم يجـر الاستصحـاب بناء على الموضـوع العقلى، فـان الماء الباقى بنظره غير الماء السابق وجرى بناء على الموضوع العرفى فان الباقى هو السابق ذاتا وان حصل له تغيير فى كميته و وصفه.

واذا ورد دليـل على ان الماء المتغير باوصـاف نجس العين نجس، وكـان هناك ماء متغير فزال تغيره من قبل نفسه فشككنا فى بقاء نجاسته، لم يكن الموضوع الدليلى باقيا، فان ظاهر الدليل بنظر العرف البدوى هـو الماء المقيد بالتغير، والمقيد ينتفى بانتفاء قيده الا ان الموضوع العرفى بـاق فى المثال فان اهل العرف يعدون الموضوع للنجاسة نفس الماء و يحسبـون ان التغير من اوصاف المـوضـوع وله دخل فى ترتب الحكـم عـليه لا انه قيد للموضوع ومعروض للـنجاسة، فيـجعلون ما هو قيد بحسـب الدليل خارجـا عن القيدية راجعا الى حالا ته، فيرون المـوضوع باقيا فاذا حصل الشك فى بقاء الحكم لاجل زوال مـا يحتـمل دخـلـه فيـه جرى الاسـتصحاب، فـالموضـوع باق بهذا الـنظر وان كان زائلا بالنظرين الاولين.

ومنها: موارد يـقع التـعـرض فيها لموضوعات الاحكـام الشـرعية ومـتعلقـاتها فيـقع الكلام هنا لك فى الفراق بين الموضوع والمتعلق.

بيانه ان الافـعال الصادرة عـن المكلف على قسمين: قسم لازم لا يتـعدى منه الى غيره كـالصلوة والصيـام والركوع والـقيام، وقسم يـتعدى ويـتعلق بـامر آخر كـالاكل

والشرب والتمليك والغصب فهنا امران: الفعل الصادر عن الفاعل والامر الخارجي المتعلق به الفعل كالطعام والماء والمال.

(فح) نقول انه قد يطلق كل واحد من الموضوع والمتعلق على كل واحد من الفعل ومتعلقه فيقال ان الصلوة والشرب والخمر متعلقات او موضوعات، وقد يطلق الموضوع على خصوص الافعال الصادرة عن المكلف لازمة او متعدية والمتعلق على الموضوع الخارجي، ويستعملان ثالثة على عكس ذلك كما انه قد يطلق المتعلق على نفس المكلف ايضا.

الناقل والمقرر

والحاظر والمبيح

الناقل والمقرر فى اصطلاح الاصوليين وصفان للخبرين المتعارضين او لمطلق الدليلين كذلك فيما كان احدهما موافقا للاصل الجارى فى مورد هما والاخر مخالفا له، فيطلق على الدليل المخالف للاصل اسم الناقل لاقتضائه نقل المكلف عن مقتضى الاصل الى التكليف المخالف له، وعلى الموافق اسم المقرر لتقريره المكلف وتثبيته على طبق الاصل، سواء اكان تعارضهما فى اثبات الوجوب او فى اثبات الحرمة، فاذا اخبر احد العدلين بوجوب الجمعة والآخر بعدم وجوبها او اخبر احدهما بحرمة شرب العصير والاخر بعدمها اطلق على الخبر المفيد للوجوب او الحرمة الناقل وعلى مقابلهما المقرر.

واما الحاظر والمبيح فهما ايضا وصفان للدليلين المتعارضين فيما كان مورد تعارضهما الحرمة والاباحة فيطلق على الخبر المخالف لاصالة الاباحة اسم الحاظر لكونه مانعا عن الفعل والحظر المنع، وعلى الموافق لها اسم المبيح لموافقة مضمونه لاصالة الاباحة فموردهما اخص من مورد العنوانين الاولين؛ فعلم ان بين عنوانى الناقل والمقرر والحاظر والمبيح عموم مطلق.

النسخ

هوفى اللغة بمعنى الازالة وفى الاصطلاح ارتفاع الحكم الكلى المجعول للامة فى الشرعية عن موضوعه الكلى لاجل تمام امده وانتفاء الملاك فى جعله.

فخرج بقيد الكلى ارتفاع الحكم الجزئى، سواء اكان بانتهاء امده او بانعدام موضوعه. فارتفاع وجوب الصوم عن المكلف بعد دخول الليل او حرمة الاصطياد للمحرم بعد الاحلال لاجل انتهاء الامد ليس بنسخ.

كما ان ارتفاع وجوب اكرام زيد بموته او حرمة الشرب من اناء معين باراقته لانعدام الموضوع ليس بنسخ.

وخرج بقيد المجعول للامة ارتفاع الحكم الكلى عن موضوعه بالنسبة الى شخص خاص فارتفاع الاحكام الكلية عن زيد مثلا بسبب عروض جنون او موت لا يسمى نسخا.

والتقييد بكون الارتفاع بانتهاء الامد والملاك لبيان ان النسخ ليس رفعا فى الحقيقة، بل هو فى مقام الثبوت دفع للحكم وانقضاء لاقتضائه بيانه انه قد يكون مقتضى المصلحة جعل الحكم على الموضوع محدوداً بحد وموقتا بوقت، فيريد الشارع الجاعل للحكم العالم بالملاك انشاء الحكم الموقت، الا انه قد ينشأه مطلقا غير محدود

فى مقام الانشاء مع قصده ابلاغ حد الحكم ووقته فى مقام آخر. او عند انتهاء امد الحكم، فيكون (ح) مقتضى ظاهر الدليل دوامه واستمراره؛ فالحكم (ح) موقت فى مرحلة الثبوت مستمر دائم فى مرحلة الا ثبات.

فاذا ورد دليل النسخ كان ذلك كاشفا عن انتهاء امدالحكم بتمام مقتضيه وملاكه فيحسب ذلك دفعا للحكم بالنظر الى الواقع ورفعا بالنظر الى الظاهر، ومن هنا قيل ان النسخ دفع ثبوتى ورفع اثباتى.

تنبيهان:

احدهما: فى امكان النسخ والاخر فى وقوعه:

اما الاول: فقد ادعى استحالته فى الاحكام الصادرة عن الحكيم، بتوهم انه اذا انشأ حكما كليا ثم انشأ نسخه بعد مدة؛ فان كان لذلك الحكم ملاك ومصلحة فى جعله، كان نسخه باطلا قبيحا، وان لم يكن مصلحة فى جعله كان انشائه من اصله لغواً باطلا، فالنسخ من الحكيم يستلزم دائما احد المحذورين اما خلاف الحكمة فى الجعل واما فى النسخ.

وجوابه: ان جعل الحكم ثم نسخه بعد مدة يتصور على قسمين:

اولهما: ان لا تكون هناك مصلحة فى جعل الحكم اصلا، او كانت فى جعله موقتا محدوداً، فاعتقد الجاعل وجود ملاك دائم فانشأ حكما مستمراً، ثم ظهر له خطائه فى اعتقاده فنسخه.

او كانت المصلحة فى جعله دائما مستمرا فاعتقد كونه موقتا فنسخه بعد مدة زعما منه تمام امد الحكم وهذا القسم هو الذى يلزم منه لغوية الجعل تارة والنسخ اخرى ولا يتصور هذا فى الشارع المحيط بجميع الاشياء علما والعالم بملاكات الامور سعة وضيقا.

ثانيهما: ان تكون المصلحة فى جعل الحكم موقتا محدوداً فقصد الجاعل انشاء حكم كذلك، الا انه انشأه بكلام مطلق من حيث الزمان ظاهر فى الاستمرار والدوام،

امالوجود مانع عن التقييد اثباتا او لمصلحة فى تأخير بيان الامد، اذ لا يجب عقلا بيان امد كل حكم عند جعله وتشريعه فالحكم فى الفرض موقت ثبوتا ظاهر فى الدوام اثباتا، فيكون نسخه دفعا ثبوتيا ورفعا اثباتيا؛ وهذا القسم لا يقبح من الحكيم تعالى بل قد يحسن ويجب وما يدعى وقوعه فى الشريعة من هذا القسم فلا محذور.

الثاني: لا اشكال فى وقوع النسخ بالنسبة الى اصل شريعة ودين فكلما كانت تحدث شريعة فى الازمنة السابقة كانت تنسخ الشريعة التى قبلها بمعنى رفع عدة من احكامها لا رفع جميعها، ولذا قيل ان النسخ رفع المجموع لا رفع الجميع.

واما نسخ بعض الاحكام فى شريعة مع بقاء اصلها فقد ادعى وقوعه فى شرعنا وعد لذلك موارد لا يسلم اغلبها من الخدشة والمسلم من ذلك قوله تعالى: «**يا ايها الذين آمنوا اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدى نجويكم صدقة ذلك خير لكم واطهر فان لم تجدوا فان الله غفور رحيم**» فانها نسخت بقوله تعالى فى الاية اللاحقة لها: «**ءاشفقتم ان تقدموا بين يدى نجويكم صدقات فاذلم تفعلوا وتاب الله عليكم فاقيموا الصلوة الخ**».

بيانه ان الله تعالى اوجب على كل من اراد التكلم والنجوى مع النبى الاعظم «صلّى الله عليه وآله وسلم» ان يتصدق قبل ذلك شيئا على الفقراء، فلما ظهر اشفاق الناس من ذلك وتركوا النجوى واخذ الاحكام بخلا بالمال نسخ الحكم وتاب على المشفقين فالاية الاولى منسوخة والثانية ناسخة لها.

وروى الصدوق عن على «عليه السّلام» انه قال فى عداد مناقبه واما الرابعة والعشرون فان الله انزل على رسوله: «**يا ايها الذين آمنوا ...**» فكان لى دينار فبعته بعشرة دراهم فكنت اذا ناجيت رسول الله «صلّى الله عليه وآله وسلم» اتصدق قبل ذلك بدرهم والله ما فعل هذا احد غيرى من اصحابه قبلى ولا بعدى فانزل الله: «**ءاشفقتم الخ.**»

النهى

المشهور بين الاصوليين ان النهى عبارة عن الطلب الانشائى المتعلق بترك الشىء وعدمه، فهو يتحد مع الامر فى الحقيقة النوعية اعنى كونه الطلب الانشائى ويفترق عنه فى المتعلق، فان متعلق الطلب فى الامر هو وجود الشىء ومتعلقه فى النهى هو عدمه.

فمعنى لا تشرب الخمر ولا تكذب فى القول اطلب عدم الشرب وترك الكذب وعند بعض المحققين هو عبارة عن الزجر الانشائى المتعلق بوجود الفعل، فعلى هذا يختلف النهى مع الامر بحسب الحقيقة والماهية اذا لامر هو البعث الانشائى نحو وجود الشىء فى مقابل البعث التكوينى، والنهى هو الزجر الانشائى عن الوجود فى مقابل الزجر التكوينى، ويتحدان فى المتعلق فان المتعلق فى كليهما هو الوجود.

ثم ان فى بيان حدود ماهيته وتعيين متعلقه على كلا القولين اختلافاً من جهات:

الاولى: انه هل هو عبارة عن مطلق الطلب او الزجر فيشمل الكراهة، او هو عبارة عن الطلب او الزجر الاكيدين فلا يشمل الكراهة.

الثانية: هل يشترط فى حقيقته صدوره عن خصوص العالى او عن خصوص المستعلى او صدوره عن احدهما او لا يشترط شىء منها فيه خلاف واقوال مضت فى باب الامر.

الثالثة: بناء على كون حقيقته هو الطلب، فهل يكون متعلقه مجرد ترك الشیء نحو او هو كف النفس عن الشیء فعلى الاول يكون معنى لا تشرب الخمر اطلب عدم تحقق شرب الخمر، وعلى الثانی يكون المعنى اطلب كف النفس عن شربها، وحينئذ لو كف المكلف نفسه عن شربها وتركها عن اشتياق الى الشرب تحقق الامتثال على كلا القولين واستحق المثوبة ولو تركها مع عدم الميل اليها لم يتحقق الامتثال واستحقاق المثوبة على الثانی اذ كف النفس عن الشیء فرع ميلها واشتياقها اليه، و يتحقق على الاول.

النهى عن الشيء يقتضى الفساد ام لا؟

وقع البحث بين الاصوليين فى ان تعلق النهى بشىء هل يقتضى فساده ام لا.

وليعلم اولا ان مورد الكلام هى الافعال القابلة لان تتصف بالصحة بمعنى كونها تامة واجدة للا ثار المطلوبة منها، وان تتصف بالفساد بمعنى كونها ناقصة فاقدة لتلك الا ثار، وذلك كالغسل والصلوة وسائر العبادات وصيغ العقود والايقاعات وكالاصطياد والذبح ونحوهما من الموضوعات، فان لها افرادا جامعة لما له دخل فى كمالها فيترتب عليها الآثار المطلوبة منها، وافرادا فاقدة للكمال والآثار.

(وح) نقول اذا تعلق نهى تحريمى بفعل من تلك الافعال فيقع الكلام تارة فى انه هل يحكم العقل بالملازمة بين المبغوضية والفساد فيحكم بفساد المنهى عنه وعدم ترتب الا ثار على متعلقه ام لا فالمسئلة (ح) عقلية، واخرى فى انه هل يدل لفظ النهى على عدم ترتب الا ثار على متعلقه ام لا فالمسئلة (ح) لفظية.

واخصر البيان فى تحرير المسئلة ان نقول ان كان متعلق النهى عبادة كالصلوة المزاحمة للازالة والنافلة الواقعة فى وقت الفريضة مثلا. فالاظهر القول بالبطلان وعدم الا ثر عقلا لكن لا من جهة دلالة اللفظ، وذلك لحكم العقل بعدم اجتماع المبغوضية المستفادة من النهى مع المقربية التى هى قوام العبادة واذ لا صحة فلا يترتب اثرها من

سقوط التكليف واستحقاق الاجر عليها وكونها وفاء للنذر ونحوها من الا ثار، هذا ان كان متعلق النهى عبادة.

وان كان غيرعبادة فلا وجه للحكم بالفساد (ح) لعدم دلالة النهى الاعلى مبغوضية الفعل وعدم وجود الملازمة بين المبغوضية وعدم ترتب الا ثار عقلا.

فلو غسل ثوبه النجس بالماء المغصوب او ذبح الحيوان المغصوب او باع ما له وقت البداء او اصطاد مانذر عدم صيده لم تقع تلك الامور فاسدة وان وقعت محرمة وفى المسئلة اقوال اغمضنا عن ذكرها روما للاختصار.

وهنا فرعان:

الاول: انه لا يجرى لهذا النزاع فى الافعال التى لا تتصف بالصحة والفساد بل تتصف بالوجود والعدم فهى قد توجد وقد لا توجد كمسببات العقود والايقاعات فاذا حرّم الشارع نقل مال او عتق عبد فباع المكلف واعتق يحكم بحصول النقل والعتق وتحقق العصيان ولا معنى للنزاع فى الصحة والبطلان فيهما.

الثانى: ان محل البحث فى المسئلة هو النهى المولوى تحريميا كان او تنزيهيا واما النهى الارشادى اعنى الذى سيق لهداية المكلف الى فساد العمل وبطلانه فلا كلام فى دلالته على الفساد كما انه قد ادعى ظهور النواهى المتعلقة بتلك الاعمال فى كونها ارشاداً الى البطلان، وذلك كما اذا ورد النهى عن الصلوة فى ايام الحيض او فى الثوب النجس او مستدبر القبلة مثلا او ورد النهى عن غسل الثوب بالماء المضاف او عن ذبح الحيوان بغير ذكر اسم الله تعالى عليه او بغير الالة الحديدية ونحو ذلك.

الواجب

هو كل فعل او ترك تعلق به البعث الاكيد وقسموه بتقسيمات:

الاول: تقسيمه الى الموقت وغير الموقت والموقت الى الموسع والمضيق.

ومنشأ التقسيم هو ان الزمان وان كان لابد منه فى فعل المكلف عقلا اذ هو زمانى لا يوجد الافيه، الا انه قد لا يكون له دخل فى الفعل شرعاً وقد يكون له دخل فيه؛ وعلى الثانى قد يكون الزمان الدخيل فيه اوسع منه وقد يكون بمقداره.

فالاول: يسمى واجباً غير موقت كالصدق فى الكلام وترك شرب الخمر.

والثانى: يسمى واجباً موسعاً كالصلوة الواجبة لدلوك الشمس الى غسق الليل.

والثالث: يسمى واجباً مضيقاً كالصوم الواجب بين الطلوع الاول والغروب.

والثانى: تقسيمه الى العينى والكفائى.

فالاول: هو الفعل المطلوب من شخص خاص.

والثانى: هو الفعل المطلوب من طبيعى صنف معين او نوع خاص، وحينئذ فان كان المأتى به فرداً واحداً من طبيعة العمل فلا اشكال سواء اتى به فرد واحد من المكلفين او اكثر كغسل الميت اذا او جده شخص او اشترك فيه اشخاص، وكذا لو كان المأتى به فردين او افراداً اذا اتى بها دفعة واحدة سواء كان الآتى شخصاً او

اشخاصاً، كالاعتاق الواجب كفاية فاعتق شخص واحد عبيداً متعددين دفعة واحدة وكصلوة الميت المأتى بها جماعة، واما لو كان المأتى به فردين او افراداً واتى بها تدريجاً كما لو غسل الميت ثانياً وثالثاً سواء غسله الغاسل الاول او شخص آخر ففيه خلاف واشكال من جهة عدم تعقل الامتثال بعد الامتثال.

الثالث: تقسيمه الى المعلق والمنجز.

اما المعلق: فهو الفعل الذى تعلق به الوجوب فعلا و يتوقف حصوله على امر غير مقدور زماناً كان او غيره، او على امر مقدور لم يترشح عليه الوجوب ويعبر عنه بانه ما كان الوجوب فيه فعليا والواجب استقباليا مثلا اذا استطاع المكلف الحج فى شهر شوال وتوجه اليه الخطاب بالحج فيقال ان الحج فى حقه واجب معلق لعدم مجىء وقته وتوقفه على الزمان الذى لايقدر المكلف على انجازه، ولو فرضنا ان المولى اوجب بالوجوب الفعلى اكرام زيد عند مجيئه مع عدم قدرة المكلف على تحصيل مجيئه فهذا معلق على امر غير مقدور غير الزمان واذا اوجب اكرامه وقال اكرم زيدا عند شرائك الدار مع عدم ايجابه شراء الدار بل لواتفق له الشراء بميله وطيب نفسه فهذا معلق على مقدور لم يترشح عليه الوجوب.

واما المنجز فهو العمل الواجب مع عدم توقفه على امر غير مقدور كالصلوة بعد دخول وقتها.

الرابع: تقسيمه الى التوصلى والتعبدى.

فالاول: ما كان الغرض منه يحصل بمجرد حصوله فى الخارج سواء اتى به المكلف بداعى امر المولى او بداع آخر، كغسل الثوب مثلا فانه يطهر ويحصل الغرض منه باى قصد غسله؛ الا انه اذا غسله بداعى الامر والتقرب حصل عنوان الاطاعة واستحق عليه المثوبة والافلا اطاعة ولا مثوبة.

والثانى: هو الفعل الذى لا تترتب عليه المصلحة ولا يحصل غرض الآمر الا باتيانه قربيا، وذلك كالصلوة والصيام وساير العبادات.

ثم ان الا تيان القربى الذى به يكون العمل عبادياً ويسمى بالتعبدى على انحاء:

الاول: الا تيان به بقصد الامر.

الثانى: الا تيان به بقصد ان يتقرب من الآمر.

الثالث: الا تيان به لكون الفعل حسناً ذاتاً.

الرابع: الا تيان به لكونه ذا مصلحة.

الخامس: الا تيان به لمجرد كون الآمر مستحقاً لان يطاع وجديراً بان يعبد.

السادس: الا تيان به رجاء ثوابه و طمعاً فى اخذ شىء منه تعالى.

السابع: الا تيان به خوفاً من عذابه تعالى و فراراً عن عقابه.

الثامن: الا تيان به لكونه شكراً لنعمه تعالى.

وهل يكفى فى مقام الامتثال كل واحد من تلك القصود لكن تختلف مراتب الثواب باختلافها، او ان بعضها غير كاف فى تحقيق العبادة وجهان مقرران فى الفقه فراجع.

الواسطة فى العروض

والثبوت والاثبات

اذا فرضنا عروض عارض على شیء اعنی صحة حمله علیه فاما ان لا یكون هنا واسطة فى البین فهو واضح؛ كعروض الناطق للحیوان والحیوان للناطق، واما ان یكون فى البین واسطة فیتحقق حینئذ امور ثلاثة: الواسطة والعارض والمعروض ویطلق علیه ذوالواسطة ایضاً.

ثم انهم قسموا الواسطة بین العارض والمعروض الى اقسام ثلثة:

الاول: الواسطة فى العروض، وهى ما كان العارض حقیقة عارضاً لنفس الواسطة ویكون نسبته الى المعروض بالعرض والمجاز، كوساطة الحركة لعروض السرعة على الجسم فى قولك الفرس سریع مثلا، فالسرعة عارض والفرس معروض والحركة واسطة فى العروض مجازاً ومعروض حقیقة.

الثانى: الواسطة فى الثبوت، وهى علة ثبوت العارض لمعروضه خارجاً بحیث یكون اتصاف المعروض بذلك العارض حقیقیاً سواء كانت الواسطة ایضاً متصفة به ام لا، فالاول كوساطة النار لعروض الحرارة على الماء، والثانى كوساطة الحركة لعروض الحرارة على الجسم والتعجب لعروض الضحك على الانسان.

الثالث: الواسطة فى الاثبات، وهى ما كان علة للعلم بثبوت العارض لمعروضه

سواء كانت فى الخارج ايضاً علة او كانت معلولا او كانت ملازماً.

والاول: كقولك الصلوة ذات مصلحة ملزمة وكل ما فيه مصلحة ملزمة فهو واجب فالصلوة واجبة فيما اذا صار علمك بالمصلحة سببا للعلم بالوجوب.

والثانى: كقولك الحج واجب وكل واجب له مصلحة ملزمة فالحج له مصلحة ملزمة فيما اذا صار علمك بالوجوب طريقا الى علمك بالصلاح.

والثالث: كقولك الصلوة تنهى عن الفحشاء وكل ما ينهى عن الفحشاء فهو معراج المؤمن فهى معراج بناء على تلازمهما، ومن هنا قيل ان الواسطة ان كانت علة فى العين والذهن فهى واسطة فى الثبوت وان كانت علة فى الذهن فهى واسطة فى الاثبات وهذا يكون فى وسائط القياس.

ثم ان النسبة بين الواسطة فى العروض والثبوت هى التباين؛ فلا شىء من وسائط العروض واسطة في الثبوت ولا شىء من وسائط الثبوت واسطة فى العروض، اذ لا يعقل ان يكون شىء معروضاً لعرض وعلة لثبوت نفس ذلك العرض لمعروض آخر، والنسبة بين الواسطة فى العروض والاثبات عموم مطلق فكل واسطة فى العروض يكون العلم بها علة للعلم بالاتصاف المجازى ولا عكس، فتقول هذا الفرس ذو حركة سريعة وكل ما كان كذلك فهو سريع فالفرس سريع.

والنسبة بين الواسطة فى الثبوت والاثبات ايضاً كذلك فكل واسطة فى الثبوت واسطة فى الاثبات ايضاً ولا عكس، ففى قولك العالم متغير وكل متغير حادث، المتغير واسطة فى الثبوت والاثبات، وفى قولك الصلوة واجبة وكل واجب فيه مصلحة ملزمة، الوجوب واسطة فى الاثبات وليس واسطة فى الثبوت.

ثم ان الاحتياج الى بيان الوسائط فى هذا العلم يقع فى موارد: منها بيان ان مسائل هذا العلم من قبيل الامور العارضة لموضوعه مع الوساطة فى الثبوت او الاثبات، فان الحجية مثلا عارض وخبر العدل معروض والمصلحة الداعية الى جعل الحجية له واسطة فى الثبوت ومادل على ذلك من الكتاب والسنة واسطة فى الاثبات، وكذلك يقال فى علم الفقه فالوجوب عارض وصلوة الجمعة مثلا معروض ومصلحة الفعل واسطة فى الثبوت والدليل الدال على الوجوب واسطة فى الاثبات وهكذا.

الوجوب

هو احد الاحكام الخمسة التكليفية، وحقيقته اما الارادة الاكيدة الحاصلة فى نفس الآمر المتعلقة بفعل المأمور، او هو امر انتزاعى ينتزع لدى العرف عن انشاء الطلب بواسطة لفظ او غير لفظ مع عدم قرينة على الترخيص فى الترك ، واختار الوجه الاول فريق من العلماء والوجه الثانى فريق آخرون.

ثم ان له عند اهل الفن تقسيمات:

الاول: تقسيمه الى الوجوب المطلق والمشروط.

فالمطلق هو البعث الاكيد غير المقيد بامر وجودى او عدمى ، والمشروط هو البعث الاكيد المقيد بقيد بحيث لو لم يوجد القيد لم يوجد البعث.

واللازم فى الحكم بالاطلاق والتقييد هو ملاحظة امر معين و قياس الوجوب اليه ثم الحكم بانه مطلق او مقيد، فكل امر لم يكن البعث منوطاً به كان الوجوب بالنسبة اليه مطلقاً، وكلما كان منوطاً به كان بالقياس اليه مقيداً، فالاطلاق والتقييد امران اضافيان فترى ان كل تكليف اكيد بالنسبة الى الشرائط العامة اعنى البلوغ والعقل والقدرة والالتفات مقيد، وبالنسبة الى اموراخر قد يكون مطلقاً و قد يكون مقيداً.

مثلا وجوب الصلوة اليومية بالنسبة الى الوقت مشروط، فما لم يدخل الوقت لم

يوجد الوجوب، وبالنسبة الى الوضوء او عدالة المصلى او فسقه مثلا مطلق؛ ووجوب الحج بالنسبة الى الاستطاعة مشروط وبالنسبة الى كونه مجتهداً او مقلداً او كونه قريباً من مكة او بعيداً غير مشروط.

ومنه يظهر انه ليس لنا وجوب مطلق على الاطلاق بحيث لم يكن مشروطاً بشىء اصلا، اذ لااقل من اشتراطه بالشرائط العامة ولا مشروط على الاطلاق بحيث كان مشروطاً بكل شىء، بل كل بعث مطلق ومشروط بالاضافة، فاطلاق قولهم الوجوب المطلق انما هو بالنسبة الى غير الشرائط العامة.

الثانى: تقسيمه الى الوجوب النفسى والوجوب الغيرى.

فالنفسى: هو الوجوب المتعلق بفعل بداع من الدواعى غير داعى ايصال المكلف الى واجب آخر، كوجوب الصلوة والصوم ونحوهما.

والغيرى: هو الوجوب بداعى ايصاله المكلف الى واجب آخر، كوجوب غسل الثوب والوضوء ونحوهما، وان شئت فعبر عن النفسى بانه الارادة المستقلة وعن الغيرى بانه الارادة المترشحة والطلب المتولد عن الطلب الاستقلالى لمقدمية متعلقه لمتعلق الاستقلالى.

الثالث: تقسيمه الى الوجوب الاصلى والوجوب التبعى.

فالاصلى هو البعث الفعلى المستقل الناشى عن توجه الآمر نحو المتعلق ولحاظه له على ما هو عليه.

والتبعى هو البعث التقديرى التابع للبعث الاصلى بحيث لو التفت الى متعلقه لاراده ارادة تبعية.

مثلا اذا التفت الآمر الى الصلوة وانها معراج المؤمن والى الغسل وانه مما يتوقف عليه الصلوة وبعث نحوهما، فالوجوب فيهما اصلى وان كان الاول نفسياً والثانى غيرياً.

واما اذا توجه نحو الصلوة وطلبها ولم يتوجه الى الغسل ومقدميته لها فيقال ان وجوبها اصلى ووجوب الغسل تبعى.

وقد يقال ان الاصلى هو الوجوب المقصود بالافهام من اللفظ، والتبعى ما لم يقصد افهامه منه وان فهمه السامع منه بمثل دلالة الاشارة.

ثم ان بيان النسبة بين كل من الاصلى والتبعى والنفسى والغيرى هو ان الاصلى اعم من النفسى، فكل نفسى اصلى اذالنفسى لا يكون تقديرياً تبعياً فان التبعية من شئون المقدمة؛ وليس كل اصلى نفسياً لشموله للغيرى ايضاً كما عرفت.

واما الاصلى والغيرى فبينهما عموم من وجه، فقد يكون الوجوب اصلياً ولا يكون غيرياً كالاصلى النفسى وقد يكون غيرياً ولا يكون اصلياً كالتبعى، وقد يكون اصلياً وغيرياً كما عرفت.

الرابع: تقسيمه الى الوجوب التعيينى والتخيرى.

فالتعيينى: هو وجوب فعل بخصوصه.

والتخييرى: هو وجوب فعلين اوالافعال على البدل، كما لوورد ان افطرت فاعتق رقبة او اطعم ستين مسكيناً او صم شهرين متتابعين، ويتصور التخييرى على وجوه ذهب الى كل منها فريق.

الاول: انه سنخ من الوجوب يتعلق بازيد من فعل واحد بنحو الترديد، ويكون امتثاله باتيان بعض الابدال وعصيانه بترك الجميع.

الثانى: انه الوجوب المتعلق بالجامع بينها وهو عنوان احد الاشياء القابل للانطباق على كل منها.

الثالث: انه ابعاث ووجوبات تعيينية متكثرة بتكثر عدد الابدال، ويسقط الكل بامتثال البعض.

الرابع: انه الوجوب المتعلق بمعين عندالله تعالى المردد عند المكلف بين الاشياء وايا منها اتى به المكلف ينكشف انه كان مطلوبا عندالله تعالى؛ او انه ان اتى بما وافق الواقع كان امتثالا وان اتى بما خالفه كان مسقطاً وله تصورات آخر اقل نفعاً مما ذكرنا.

وحدة المطلوب وتعدده

اذا تعلق تكليف من ناحية المولى الزامى كالوجوب او غيرالزامى كالاستحباب بموضوع مقيد بقيد او محدود بوقت، فقد يكون الحال فى مقام الثبوت، ان للمولى غرضا واحدا مترتبا على الفعل المقيد والمحدود، بحيث اذا حصل المتعلق بقيده و وصفه كان محصلا لذلك الغرض، وان حصل بدون ذلك القيد كان مساوقا لعدم الحصول وغير محصل للغرض اصلا.

وذلك نظير جواب السّلام المقيد بالفورية العرفية، فهنا مصلحة واحدة مترتبة على الفعل المقيد تحصل بحصوله وتنعدم بانعدامه ولو كان ذات الفعل موجودا.

ويسمى تعلق الحكم والغرض بالفعل بهذا النحو من التعلق بوحدة المطلوب. وقد يكون هنا غرضان وصلاحان يترتب احدهما على ذات الفعل والاخر عليه بقيده او وقته، او يكون هنا مصلحة اكيدة تترتب بمرتبتها الكاملة على الفعل المقيد، وبمرتبتها غير الكاملة على ذات الفعل، بحيث يكون ما به التفاوت ايضا مصلحة ملزمة لا يرضى المولى بتركها، (فح) اذا حصل الفعل المقيد مع قيده حصل الغرضان او الغرض الاكيد واذا حصل بدون القيد تحقق احد الغرضين وفات الاخر اوفات المقدار اللازم، وذلك نظير اداء الدين الحال مع قدرة المدين و مطالبة الغريم، فانه اذا عصى المدين

واخر الاداء مدة من الزمان فات احدالمطلوبين او مقدار منه و بقي الباقي مرتبا على اصل الاداء.

ويسمى هذا النحو بتعدد المطلوب ثم ان الثمرة بين الوجهين تظهر في موارد:

منها: ما اذا تعلق تكليف بفعل مقيد ثم تعذر القيد؛ كما في الصلوة المتعذر بعض قيودها و شرائطها، فالصلوة الواجدة للقيود اذا فرض كون مطلوبيتها بنحو وحدة المطلوب يسقط وجوب ادائها ويتحرى الدليل لقضائها، واذا فرض بنحو التعدد المطلوبي يسقط المعسور ويبقى الميسور.

ومنها: ما اذا تعلق تكليف بفعل موقت ففات من المكلف اتيانه في الوقت عصيانا او نسيانا كالصلوة الموقوتة بوقت، فعلى القول بوحدة المطلوب لا يجب القضاء الا لدليل خارجي، وعلى القول بالتعدد يجب.

ومنها: ما اذا شك المكلف بعد مضي وقت الفعل الموقت في انه اتى به في الوقت ام لا، فيجري استصحاب بقاء التكليف الثابت في الوقت بناء على التعدد اذ المورد من قبيل الشك في بقاء التكليف وسقوطه بالامتثال ولا يجري بناء على الوحدة لعدم بقاء الموضوع المترتب عليه الحكم.

الورود

هوفى الاصطلاح عبارة عن ان يرد دليل ويصير سبباً لانعدام موضوع دليل آخر حقيقة بحيث لو لا ورود هذا الدليل لكان المورد مشمولا لذاك ويسمى الاول وارداً والذى انعدم موضوعه موروداً واليك امثلة منه.

الاول: الامارات الشرعية بالقياس الى الاصول العقلية، والدليل القطعى كالخبر المتواتر بالقياس الى الاصول الشرعية؛ فاذا فرضنا ان موضوع البرائة العقلية هو عدم البيان والدليل، وموضوع التخيير هو عدم المرجح، وموضوع الاحتياط هو احتمال العقاب الاخروى؛ فبمجرد ورود دليل معتبر فى موردها ينتفى وجدانا موضوعاتها، فينقلب عدم البيان الى وجود البيان، وينتفى عدم الترجيح ويتحقق الترجيح؛ و يرتفع احتمال العقاب فيحصل الا من منه، فيقال حينئذان الدليل وارد على تلك الاصول.

وكذاالقول فى الاصول الشرعية، فان موضوع البرائة الشرعية والاستصحاب هوالشك فى التكليف والشك فى بقاء المتيقن، وكلاهما ينتفيان وجدانا بالدليل القطعى كالخبر المتواتر والمحفوف بالقرائن القطعية.

الثانى: تقدم الاستصحاب على الاصول العقلية كالبرائة العقلية والتخيير والاحتياط، فاذا اجرينا استصحاب حرمة العصير مثلا فيما اذا ذهب ثلثاه بنفسه او بالشمس يكون ذلك دليلا شرعيا على الحرمة وبيانا لها فينتفى بالوجدان عدم البيان

وكذا استصحاب وجوب الجمعة وعدم وجوب الظهر (فيما اذا علمنا اجمالا بوجوب احديهما) يكون دليلا شرعيا على جواز ترك الظهر، فينتفي احتمال العقاب على تركه بالوجدان.

وكذا استصحاب بقاء الوجوب وعدم الحرمة في مورد علمنا اجمالا بان صلوة الجمعة اما واجبة واما محرمة مرجح شرعي لطرف احتمال الوجوب فينتفي عدم الترجيح.

الثالث: تقدم الاستصحاب ايضا على الاصول الشرعية على قول بعض المحققين بتقريب ان موضوع البرائة الشرعية هو المشكوك حكمه من جميع الجهات، فالمراد من قوله «صلّى الله عليه وآله وسلم»: **«رفع عن امتي مالا يعلمون»** رفع الفعل الذي لا يعلم حكمه من جميع الجهات، ومن قوله: **«كل شيء لك مطلق»** اطلاق ما هو مشكوك من جميع الجهات، فاذا اجرينا استصحاب الحرمة في العصير المشكوك مثلا، يكون شربه معلوم الحرمة من جهة كونه متيقنا سابقا مشكوكا لاحقا فينعدم موضوع البرائة الشرعية بالوجدان وهو الورود.

الرابع: تقدم الخاص على ا لعام ورودا كما تقدم بيانه في آخر بحث الحكومة.

تنبيه:

الفرق بين الورود والتخصص هو انهما يشتركان في امر ويفترقان في آخر.

اما ما به يشتركان فهو ان موضوع المورود والمتخصص ينتفيان بالوجدان بعد مجيء الوارد والمتخصص.

واما ما به يفترقان فهو ان انعدام الموضوع في الورود بواسطة التعبد وورود الدليل ولولاه لكان المورد مشمولا للمورود، وفي التخصص خارج عنه بالوجدان لا بالتعبد على الخروج، وبذلك تعرف الفرق بين هذين العنوانين وبين التخصيص والحكومة، اذ في هذين ينعدم الموضوع وجداناً وفي التخصيص والحكومة موجود وجداناً والمعدوم هو الحكم؛ فراجع معنى التخصيص والحكومة ليظهر الفرق بينهما وبين الورود وبينهما في انفسهما.

الوضع

هو اصطلاحاً ارتباط خاص حاصل بين اللفظ والمعنى بحيث اذا فهم الاول فهم الثانى وينقسم بتقسيمات:

الاول: تقسيمه الى الوضع التعيينى والتعينى.

فالاول: هو ان يكون حصول ذلك الربط والاختصاص بوضع الواضع وجعله، كان يقول وضعت هذا اللفظ بازاء هذا المعنى، والثانى ان يكون حصوله بكثرة استعمال اللفظ فى معنى بحيث لا يحتاج الا نفهام الى قرينة.

الثانى: تقسيمه الى الوضع الخاص والموضوع له الخاص، والوضع العام والموضوع له العام؛ والوضع العام والموضوع له الخاص، وتوصيف الوضع الذى هو من فعل الواضع بالعام والخاص توصيف مسامحى، فان المتصف بهما حقيقة هو الملحوظ للواضع عند الوضع فالوضع العام معناه الوضع الذى كان الملحوظ عنده عاماً.

وبيان الاقسام انه اذا اراد الواضع وضع لفظ فى قبال معنى فعليه ان يتصور اللفظ والمعنى كليهما.

فحينئذ تارة يتصور معنى جزئياً ولفظاً معيناً، ويقول مثلا وضعت لفظ زيد بازاء هذا الرجل المعين، فيكون مالاحظه فى ذهنه خاصاً وما وضع له اللفظ خاصاً ايضاً

فيقال ان الوضع والموضوع له كليهما خاصان.

واخرى يتصور ويلاحظ معنى كلياً عاما ولفظا مخصوصاً، فيقول وضعت لفظ الانسان لهذا المفهوم الكلى فيقال ان الوضع والموضوع له كليهما عامان، بمعنى انه وضع اللفظ فى قبال عين الكلى الذى لاحظه.

وثالثة يلاحظ معنى عاماً ويجعل ذلك آلة للحاظ مصاديقه ويضع اللفظ فى قبال كل فرد فرد من افراد الملحوظ فاذا لاحظ عنوانا كليا كالمذكر المفرد مثلا فوضع كلمة هذا لكل ما هو مصداق له يقال (ح) ان الوضع عام والموضوع له الخاص، واما الوضع الخاص والموضوع له العام فهو على المشهور تصور محض لاوقوع له ولا امكان.

تنبيهان:

الاول: ان الاقوال فى الوضع كثيرة.

منها: ما هو المشهور من كون اقسامه فى مقام التصور اربعة وفى مرحلة الامكان والوقوع ثلا ثة كما عرفت.

ومنها: ما ذكره بعض الاعاظم من انها فى مقام التصور والامكان اربعة وفى مرحلة الوقوع ثلا ثة فذهب (قده) الى امكان الوضع الخاص والموضوع له العام، بان يرى الواضع شبحا من بعيد ولا يعلم انه من مصاديق الانسان مثلا او البقر، فيعين لفظاً ويقول وضعت هذا اللفظ لنوع ذلك الشبح او لجنسه، فيكون الملحوظ هو ذلك الجزئى والموضوع له هو الكلى الملحوظ بنحو الاجمال.

ومنها: ما ذكره فى الكفاية من انها فى مرحلة التصور اربعة وفى مقام الامكان ثلا ثة وفى مرحلة الوقوع اثنان فادرج ما هو من القسم الثالث لدى المشهور فى القسم الثانى.

الثانى: انه من القسم الاول الاعلام الشخصية كلها، ومن القسم الثانى اسماء الاجناس ومواد الافعال واسماء الفاعلين والمفعولين والصفات المشبهة ونحوها، ومن القسم الثالث جميع الحروف واسماء الاشارة والضمائر وشبهها.

الثالث: تقسيمه الى الوضع الشخصى والوضع النوعى.

بيانه ان اللفظ له مادة وهيئة فالمادة هى ذات الحروف المرتبة(نحو ض ر ب) بلا شرط لحاظ الاعراب والحركة، والهيئة هى الصور العارضة لتلك المواد كضرب وضارب ومضروب وايّا منها لاحظه الواضع تفصيلا فى مقام الوضع فالوضع بالنسبة اليه شخصى، وما لاحظه اجمالا فهو بالاضافة اليه نوعى.

فالاقسام ثلاثة: لحاظ الهيئة والمادة تفصيلا، ولحاظ الاول تفصيلا دون الثانى؛ والعكس.

فالاول: كوضع الاعلام الشخصية والجوامد من الالفاظ فان الواضع لاحظ لفظة انسان وزيد وحجر وشجر بموادها وهيئاتها ووضعها لمعانيها، ومنه الموضوع الاول فى المشتقات كما ستعرف.

والثانى: كوضع سائر المشتقات مما وضع بعد الوضع الاول.

وتوضيحه: ان المشتقات على اقسام كثيرة؛ كاسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة والماضى والمضارع والمصدر فانه ايضاً من المشتقات، فلابد للواضع عند الوضع من تقديم واحد منها ولحاظ كل من هيئة ومادته مستقلا ووضعها كذلك اذ لا وضع للمادة مجردة عن الهيئات، فاياً منها قدّمه كان وضعه بهيئته ومادته شخصياً فاذا قدم الماضى مثلا وقال وضعت كلمة ضرب لمعنى كذا وسمع لكذا وعلم لكذا وهكذا تم حينئذ وضع الماضيات من الافعال؛ وبذلك تم وضع نوع من الهيئات ووضع جميع المواد فيكون وضع الماضى شخصياً هيئة ومادة ويقال ان الماضى اصل فى الكلام او فى الوضع، فاذا اراد وضع اسماء الفاعلين مثلا فيلاحظ فقط هيئتها معينة تفصيلا، ولا يلزمه حينئذ لحاظ المادة كذلك لثبوت المواد كلها فى ضمن الموضوع اولا وهو الماضى من كل فعل، فيكفيه الاشارة الاجمالية اليها فيقول وضعت هيئة الفاعل فى ضمن اىّ مادة من المواد الموجودة فى ماضيات الافعال، لذات ثبت لها تلك المادة، فيكون وضع الهيئة شخصيّاً والمادة نوعيا، وهكذا ساير المشتقات حتى المصدر ولذلك يقال ان تلك المشتقات فرع للماضى فى الوضع، ولو فرضنا كون الملحوظ اولا هو المصادر او المضارعات، كان ذلك اصلا، ومن هنا ذهب طائفة الى ان المصدر هو الاصل

وآخرون الى ان المضارع هو الاصل، وامّا لحاظ المادة بالخصوص دون الهيئة فلا وجود له على ماقلنا.

تتمة:

كما ان للفظ هيئة ومادة كذلك للمعنى ايضا هيئة ومادة، فمادة الضرب مثلا هى اصل تصادم جسم مع آخر وهيئته هى الخصوصيات الملازمة له وعوارضه الوجودية من الزمان والمكان وما منه وجوده اعنى الضارب وما به وجوده اعنى آلة الضرب، ومواد الالفاظ تحكى عن مواد المعانى وهيئاتها تحكى عن هيئاتها، فمادة ضرب تحكى عن اصل الضرب وهيئته عن زمانه، ومادة كلمة مضراب عن اصل الضرب وهيئتها عما به يوجد الضرب وهكذا.

هذا كله فى الحقائق واما المجازات ففيها اقوال:

الاول: القول بان لها وضعاً نوعياً من حيث الهيئة والمادة، بمعنى ان الواضع اشار الى كلتيهما بالاشارة الاجمالية بان جعل عنوان اللفظ آلة للحاظهما فقال وضعت كل لفظ موضوع لمعنى من المعانى لمشابه ذلك المعنى او لسببه او لمسببه او للحال فيه او لمحله على اختلاف انحاء المجازات، فكانه وضع فى ضمن هذا البيان لفظ الاسد للرجل الشجاع مع انه لم يلاحظ له هيئة ومادة، فاستعمال اللفظ فى معناه المجازى ايضاً يرجع الى وضع الواضع ولذلك حصروا المجازات فى اقسام تخيلوا تنصيص الواضع عليها.

الثانى: القول بان استعمالها فى المعانى المجازية لاربط له بالواضع؛ بل هو منوط باستحسان طبع المستعمل، فاى ربط تصوره المستعمل بين معنى من المعانى وبين المعنى الحقيقى وطاب نفسه باستعمال لفظه فيه فالاستعمال جائز وصحيح، فلا تكون اقسام المجازات محصورة فيما حصروها فيه.

الثالث: القول بان الالفاظ لم تستعمل فى غير ما وضعت له اصلا حتى فى المجازات بل هى مستعملة فى معانيها الحقيقية بدعوى اتحادها مع المعانى المجازية، مثلا اذا قلت جائنى اسد مريداً به زيداً فانك لم تستعمل الاسد فى زيدابتداء وبلا واسطة بل كانك قلت جائنى الحيوان المفترس المعهود وزيد هو ذلك الحيوان، وهذا هو القول الذى

ذهب اليه السكاكي الا انه قال به في خصوص الاستعارة.

وما بجمعه عنيت قد كمل بحثا على جل المهمات اشتمل

والحمدلله اولا وآخراً وظاهراً وباطناً وصلواته على

رسوله الكريم وآله الميامين ولعنة الله

على مخالفيهم ومعانديهم

الى قيام يوم الدين.

فهرس الكتاب

العناوين	عددالصفحات

حروف التاء

حرف الحاء

حرف الدال

حرف السين

حرف الشين

العناوين	عددالصفحات

حرف الصاد

حرف الضاد

حرف الظاءِ

حرف العين

حرف الغين

حرف الفاءِ

حرف القاف

حرف النون

حرف الواو

العناوين	عددالصفحات